Maier


Cres
Cat Sci
entia
Vita
Exco-
latur



Biblische Zeitfragen
Ein Broschürenzyklus — gemeinverständlich erörtert
begründet von Prof. Dr Joh. Nikel und Prof. Dr. Ign. Rohr



Der Bibl. Zeitfragen Zwölfte Folge herausgegeben von
Dr. P. Heinisch
o. ö. Prof. der alttestamentl. Exegese
in Nymwegen
Heft 11/12
Dr. Fr. W. Maier
o. ö. Prof. der neutestamentl. Exegese
in Breslau

Israel in der Heilsgeschichte

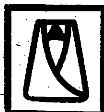
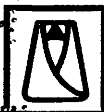
nach Röm. 9—11

Von

Dr. Friedrich Wilh. Maier
o. ö. Professor der neutestamentlichen Exegese
an der Universität Breslau



Münster i. W. 1929
Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung


Biblische Zeitfragen
Zwölfte Folge / Heft 11/12


Israel in der Heilsgeschichte

nach Röm. 9—11

Von

Dr. Friedrich Wilh. Maier
o. ö. Professor der neutestamentlichen Exegese
an der Universität Breslau



Münster i. W. 1929
Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung

Imprimatur.

Monasterii, die 11. Januarii 1929.

Nr. 7033/28.

Meis
Vicarius Episcopi Generalis.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster in Westfalen

Inhaltsverzeichnis.

Vorbemerkung.

Von allen Paulusbriefen ist das gedankenschwere Sendschreiben an die Gemeinde zu Rom für die Entwicklung der Theologie in der Folgezeit von größter Bedeutung geworden. Dabei haben von jeher gerade die sog. Prädestinationskapitel (Röm. 9—11) mit ihrem in Kap. 9 so rätselvollen Dunkel das stärkste Interesse nicht nur der Theologen, sondern auch der religiös interessierten Laien gefunden [1]. Ja, man kann fast sagen, daß sich katholischerseits das Römerbriefinteresse der Nichttheologen fast ausschließlich auf diese vieldurchforschten und den verschiedenartigsten Auslegungsmethoden unterworfenen Kapitel konzentriert. Wie nun aber einerseits die einfache Erklärung der drei Kapitel in das Prädestinationsproblem als solches nur hinein-, aber nicht aus ihm herausführt, so setzt anderseits eine zusammenfassende Darstellung der sog. Prädestinationslehre des Apostels eine sorgfältige, von der theologischen Problemstellung losgelöste und lediglich der gedanklichen Durchdringung der paulinischen Texte hingegebene Einzelerklärung voraus. Aus diesem Grunde und um nicht dauernd die zusammenfassende Darstellung durch größere Auslegungsstücke unterbrechen und dabei die umstrittenen Texte aus dem lebendigen Zusammenhang, in dem sie stehen und von dem sie Licht und Sinn empfangen, herausreißen zu müssen, schien es mir geboten, zunächst eine sorgfältige Gedankenentwicklung von Röm. 9—11 vorzulegen und die Diskussion des paulinischen Prädestinationsproblems selbst später gesondert folgen zu lassen. Ich habe dem Ganzen den Titel „Israel(s Stellung) in der Heilsgeschichte“ gegeben, weil strenggenommen das — und nicht die Prädestination — das Problem ist, mit dem der Apostel sich in unseren Kapiteln auseinandersetzt.

---

[1] „Auch zu Beginn des 20. Jahrhunderts scheint es, als sollten die Paulusbriefe, vorab der Römerbrief, das Signal zu einer neuen vertieften Erfassung der Religion werden“ (v. Dobschütz, Paulus S. 47 f.). Es ist sicher auch kein Zufall, daß erst jüngst von katholischer Seite der Kommentar des hl. Thomas von Aquin und von evangelischer Seite derjenige Martin Luthers erstmals in deutscher Übersetzung weiteren Kreisen zugänglich gemacht worden sind (s. Lit.-Verz. am Schluß des Heftes, wo sich auch die genaueren Büchertitel der abgekürzt zitierten Werke finden).

I. Der Apostel und das Schicksal seines Volkes. Israels Christusferne im Lichte seiner göttlichen Begnadigungen in der Vergangenheit: 9, 1—5.

Der Apostel hat den ersten Teil seiner großen theologisch-dogmatischen Auseinandersetzung (Kap. 1—8) ausklingen lassen in das von sieghaft jauchzendem Jubel erfüllte Triumphlied 8, 31—39. Nach diesem hinreißenden Siegeslied über das Thema „Auf ewig in der Liebe Gottes und Christi verankert" wirkt der abrupte Anfang von Kap. 9 „seltsam", und der mächtige Stimmungsumschlag in 9, 1—5 überraschend. Es ist, als ob der Apostel auf einmal aus seligen Himmelshöhen in den finstersten, trostlosesten Abgrund stürzte. Eine nach seinem himmelhoch jauchzenden Triumphgesang zunächst ganz unfaßbare, die Tiefen des Schmerzes aufwühlende Gemütsbewegung bemächtigt sich seiner, bricht plötzlich mit elementarer Gewalt durch und findet in dem ergreifenden Bekenntnis 9, 1—5 die erlösende Entladung:

9, 1 Die Wahrheit sage ich in Christus, nicht lüge ich,
indem mein Gewissen mit mir Zeugnis ablegt im heiligen Geiste,
2 daß Trauer ich habe, große, und mein Herz unabläßigen Schmerz.
3 Ich möchte wohl selbsteigen verflucht sein, los(gerissen) vom Christus zugunsten (anstelle) meiner Brüder, meiner Stammverwandten dem Fleische nach,
4 die da Israeliten[1] sind,
denen die Sohnschaft[2] gehört und die (Gottes)herrlichkeit[3] und die Bundesschlüsse[4] und die Gesetzgebung[5] und der Kultus[6] und die Verheißungen[7],

---

[1] Ehrenname zur Bezeichnung der Glieder des auserwählten Volkes.

[2] Wörtlich: Sohnesannahme, Adoptivsohnschaft (die Gotteskindschaft Israels).

[3] Die Gegenwart Gottes in einer Wolke über der Bundeslade, in der Sprache der Rabbinen „die Schechina" („Wohnung").

[4] Die Mehrzahl (vgl. auch „die Verheißungen") faßt alles zusammen, was geschichtlich unter diesen Begriff fällt, also alle „Bünde" von Abraham bis Moses.

[5] Gemeint ist die Sinai-Gesetzgebung Ex. 19. 20.

[6] λατρεία = עֲבוֹדָה = „Gottesdienst" (Tempeldienst, Opferkultus).

[7] Siehe Anm. 4 und Röm. 4, 13—17. 18. 20—21.

5 denen die Erzväter gehören[8], und aus denen der Christus (Messias)
stammt dem Fleische nach:
der über allem waltende Gott, hochgelobt in Ewigkeit! Amen.

Der Apostel beginnt mit einer lebhaften Beteuerung der Wahrheit seiner Worte. Die Gewähr für ihre Wahrheit liegt in seiner Christusverbundenheit, durch die er der Sphäre der „Lüge" entrückt ist. Die Stimme seines Gewissens (2, 15) tritt als Zeuge mit ihm auf, und dieser Gewissensspruch kann nicht trügen, denn der dem Apostel innewohnende Gottesgeist erhebt das menschlich irrtumsfähige Gewissen in den Bereich der Irrtumslosigkeit. So ist es also „Wahrheit", daß er „große Trauer" und „unablässigen Schmerz" leidet. Niemand hat ein Recht, an der Echtheit seiner Gefühle zu zweifeln. Die Größe dieses Wehs und die Größe des Unglücks, das es ihm erpreßt, wie auch die Größe seiner Opferbereitschaft, das furchtbare Unheil zu bannen, deutet V. 3 mehr an, als daß er es ausspricht. Der Sinn ist: der Apostel wäre bereit, selbst das Höchste, seinen eigenen Platz bei Christus (8, 35. 39), seine eigene ewige Seligkeit zu opfern („verflucht zu sein" [9]), „wenn er dadurch erreichen könnte, daß der von ihm freigemachte Platz bei Christus von seinem angestammten (ungläubigen) Volk eingenommen würde. Er weiß, daß ein solches Opfer undurchführbar ist [10], aber mit der Kraft seiner glutvollen Empfindung greift er trotzdem nach dem furchtbaren Bild vom „Verfluchten, losgerissen von Christus" [11]. Kein sprachlicher Ausdruck ist ihm stark genug, um der Größe seiner Liebe zu seinem „christusfernen" Volk und seiner brennenden Sorge um dessen in Christus beschlossenes Heil hinreichenden Ausdruck zu geben. Das persönliche Glücksgefühl, „in Christus" zu sein (9, 1; 8, 31 ff.), ist für ihn unablösbar von dem brennenden Wunsch, auch sein Volk dieses Glückes teilhaftig zu sehen. „Wie eine Mutter nicht ohne ihr Kind, so will (besser: kann) Paulus nicht ohne sein Volk selig sein" [12]. Der starke Anteil s e i n e s H e r z e n s an der Rätselerscheinung des jüdischen Unglaubens und ihrer Erklärung springt schon hier in die Augen.

---

[8] Vgl. Röm. 4, 1; 9, 10. 13. Der Ahnenschaft der Väter verdankt Israel alles.

[9] Vgl. dazu S t r a c k - B i l l e r b e c k III S. 260 f. Die Stärke des Ausdrucks duldet keine sachliche oder zeitliche Abschwächung (gegen L a g r a n g e p. 225; Z a h n S. 430). Trennung vom Herrn ist gleichbedeutend mit ewigem Fluch, wie (bleibende) Christusverbundenheit gleichbedeutend ist mit Errettung vom ewigen Verderben (8, 1. 31—34). Paulus überbietet Moses (Dt. 32, 32).

[10] Zur Irrealität des Wunsches vgl. D e b r u n n e r § 359, 3; (zurückhaltender) R a d e r m a c h e r S. 159.

[11] Widerhall von 8, 35. 39, deshalb von stärkster Kontrastwirkung.

[12] O. H o l t z m a n n S. 604.

Der Schmerz darüber, daß sein eigenes Volk „fern von Christus" bleibt, ist um so herzzerreißender, als gerade dieses Volk, das jüdische, von Gott dazu ausersehen war, mit Heilsprivilegien förmlich überschüttet [13] und auf die messianische Zeit und den Messias, der aus seiner eigenen Mitte hervorgehen sollte, vorbereitet zu werden.

Was die Beurteilung des Eingangs 9, 1—5 anlangt, so ist klar: die schmerzlich bewegte Klage des Apostels über das unselige Schicksal seines seit alters und bis unmittelbar in die messianische Heilszeit selbst hinein hochbegnadeten Volkes und seine von heiligem Schauer durchbebte Beteuerung, selbst das Entsetzlichste, Gottesfluch und Christusferne, zu tragen, wenn er durch dieses furchtbare Opfer seine jüdischen Volksgenossen für Christus gewinnen und durch Christus retten könnte — das ist mehr als bloß ein leidenschaftlicher Gefühlsausbruch. Es geht nicht um eine Augenblicksstimmung, die ihn gerade in diesem Moment, wo die rätselvollen Schatten Israels vor seinem geistigen Auge vorüberziehen, befällt. Was er leidet, leidet er „unablässig", was ihn foltert, foltert ihn unausgesetzt. Es ist der eine große, kummervolle Schmerz seines Lebens, der nimmer zur Ruhe kommen will.

Es handelt sich auch um mehr als bloß um ein denkwürdiges Zeugnis des auch im Christen Paulus noch lebendigen jüdischen Nationalstolzes und glühenden jüdischen Patriotismus, so ergreifend auch diese Seite seines Wesens hier mit zum Ausdruck kommt. Es handelt sich auch um mehr als bloß um einen pietätvollen, resignierten Rückblick auf die unwiederbringlich dahingegangene glorreiche Vergangenheit seines Volkes, angefangen von den Tagen der Patriarchen bis zur weltgeschichtlichen Stunde am Sinai, von den großen Segensverheißungen an Abraham und der Gesetzgebung an Moses bis zur geschichtlichen Erscheinung des verheißenden Messias selbst.

Hinter 9, 1—5 steht riesengroß, obgleich unausgesprochen, das Rätsel des jüdischen Unglaubens gegenüber Christus und seinem Evangelium, steht riesengroß die Frage: Wie konnte es so ganz anders kommen, als es das heilsgeschichtliche Walten Gottes in der Vergangenheit erwarten ließ? So regt sich in der tiefen Ergriffenheit des Apostels, in dem fast leidenschaftlichen Losbruch seines überwallenden Gefühls, in der fast an Pedanterie grenzenden Genauigkeit, mit der er eine vollständige Aufzählung der altehrwürdigen Heilsprivilegien Israels gibt, etwas wie ein Sichaufbäumen seines Gottesglaubens gegen das unheimliche Geschehen der Gegenwart, das Gespenst der Christuslosigkeit des Volkes des „Christus", und zugleich etwas

[13] Der Apostel zählt in dem kurzen Abriß der jüdischen Geschichte 9, 4—5 deren 9 im einzelnen auf. Vgl. schon den Anlauf zu einer ähnlichen Aufzählung in 3, 1. 2. — An der verwandten polemischen Stelle 2, 17 ff. bestreitet der Apostel nicht die Tatsachen, sondern den aus ihnen fließenden heuchlerischen Religionsstolz des Juden.

wie ein stilles leuchtendes Hoffen, daß der strahlende Glanz, in dem der Apostel mit wehem Stolz seines Volkes gottbehütete Vergangenheit schaut, nicht ganz verbleichen kann. Gewiß: der furchtbare Gegensatz — einst (und bis zuletzt) hochbegnadet, jetzt von Gott verlassen — dieser Gegensatz ist da. Er ist das furchtbare Problem, das „unablässig" quälend auf der Seele des Apostels lastet. Aber Paulus steht ihm nicht gegenüber mit der Miene müder Hoffnungslosigkeit, die das Unabänderliche blutenden Herzens hinnimmt. Nein, die so lapidar hingesetzte neungliedrige Liste der israelitischen Heilsvorzüge läßt keine volle Resignation aufkommen [14]. Auch die Doxologie 9, 5, mag sie sich nun auf Gott oder auf Christus beziehen (ein Lobpreis ist sie in jedem Fall!), ist psychologisch nur begreiflich, wenn sie nicht aus einem völlig verzweifelten, sondern aus einem gläubig vertrauenden Herzen quillt. Ebenso wird auch das überzeugungsstarke Ja, das der Apostel in 9, 6 ff. zu dem (scheinbar unerfüllt gebliebenen) göttlichen Verheißungswort spricht, verständlicher, wenn wir auf die Stimme der Hoffnung hören, die uns, so leise es auch sei, aus 9, 1—5 entgegentönt.

Der Eingang 9, 1—5 lehrt aber noch etwas anderes, was für das Verständnis der drei Kapitel von größter Bedeutung ist: das Problem, das den Apostel quält, ist nicht von außen an ihn herangebracht worden, es liegt auf dem Grunde seiner eigenen Seele. Es ist ein unter großen Wehen geborenes eminent persönliches Problem des Apostels selbst. Gerade deshalb betont er, den das ungläubige Judentum als Apostaten und Renegaten schmäht, der seine Klage 9, 2 ff. der Gefahr, als glatte Lüge, als perfide Heuchelei gebrandmarkt zu werden, ausgesetzt sieht, daß es wahrhaftig — so wahr er in der Christusgemeinschaft und so wahr sein Gewissen unter der Herrschaft des Heiligen Geistes steht — seine eigene und echteste seelische Not ist, die da ausströmt. Der Leser soll den tiefsten Eindruck davon empfangen, daß nie ein Schmerz echter gewesen ist als der des Apostels, und daß nie ein Herz aus furchtbareren Wunden geblutet als das Herz dessen, der in 9, 1 ff. seinem unablässigen heißen Weh tiefempfundene Worte leiht. Deshalb dürfen wir aus dieser persönlichen Problemgebundenheit des Apostels den Schluß ziehen, daß er auch in der Durchführung seiner Gedanken in 9, 6—11, 36 durchaus persönlich spricht, so, wie er die Dinge sieht, wie er sie jetzt sieht, und so, wie er hic et nunc ihre Schwierigkeiten glaubt meistern zu können. Wir werden uns deshalb nicht wundern, wenn er auch sein persönliches Grunderlebnis (Damaskus [15]), seine persönliche, für die Lösung des

[14] Vgl. Harnack, Beiträge z. Einl. in das N. T. IV, Leipzig 1911, 31 f. [15] Vgl. 11, 1.

Problems geradezu wegweisend werdende Missionserfahrung [16], sein ureigenstes Schriftverständnis [17] u. a. m. in den Dienst der Sache stellt. Wir werden aber vor allem auch aus dem durch und durch persönlichen Eingang unseres Kapitels Verständnis dafür gewinnen, daß die sich anschließenden Hauptausführungen des Apostels, statt im ruhigen Fluß akademischer Erörterung zu verlaufen, vielmehr einem sich den Standpunkt und Ausblick erst mühsam erkämpfenden Ringen gleichen und daß sie, statt sofort fertige und erschöpfende Lösungen zu bringen, vielmehr lange im Stadium unfertiger, noch nicht zum Abschluß gelangter Erwägungen verharren. Der erstrebten Lösung wird nur Schritt für Schritt der Boden erkämpft.

Der Eingang 9, 1—5 zeigt weiterhin deutlich, daß das Problem nur für Israel gestellt ist. So, wie es gestellt ist, besteht es nur für das jüdische Volk, nicht für die Heiden, nicht für die Christen. Deshalb hat man sich zu hüten, irgendwo in unseren Kapiteln den Namen „Israel" christlich umzudeuten, so daß er nicht mehr Israel im alten Sinne, sondern das christliche „Israel", gemischt aus Juden und Heiden, bezeichnen würde. Es kann nirgendwo ein Anlaß vorliegen, den historischen Sinn des Begriffes „Israel" durch den heilsgeschichtlichen zu verdrängen, auch nicht in 9, 6 ff. Die paulinische Problemstellung hat es ganz unleugbar auf der ganzen Linie und in allen Abschnitten mit dem geschichtlich gewordenen Israel zu tun, dem Israel „dem Fleische nach" [18], dem Israel der „Väter" usw., wie es sich dem Apostel konkret im zeitgenössischen jüdischen Volke darstellt. Von diesem Israel seiner Tage, von der in seiner (des Paulus) Gegenwart lebenden jüdischen Generation als der Geschichts- und Rechtsnachfolgerin des Israel der Vergangenheit beklagt er, daß das erwählte Heilsvolk sich „jetzt", d. h. im Anbruch der Heilszeit, außerhalb des Heiles stellt. Dieses selbe Israel darf er trotzdem, auch noch in der Gegenwart [19], mit den Ehrentiteln schmücken, Träger der Verheißungen, Volk der „Väter", Stammvolk des Messias zu sein. Nur wenn der Apostel vom geschichtlichen Israel in seiner konkreten zeitgeschichtlichen Erscheinung ausgeht, erklärt es sich, daß unsere drei Kapitel mit stärkster innerer Teilnahme geschrieben sind, „als Frucht des innerlichen Liebesringen des Apostels um sein Volk" [20].

---

[16] Vgl. 11, 13 ff. [17] Vgl. 9, 7—11, 10; 11, 26—27. 34—35.

[18] Mit Recht legt Feine, Röm. S. 21 f. den Finger auf diesen Zusatz und findet schon hier den Gedanken der Errettung Israels als Nation zugrundeliegen. „Der Gedanke ist gleich 11, 29."

[19] Der Sinn von 9, 4 f. ist nicht: ihnen gehörten..., sondern: ihnen gehören (auch jetzt noch!); das εἰσίν der Spitzenaussage V. 4a wirkt auf alle folgenden Glieder weiter: „es ist immer noch so!"

[20] Haering S. 88.

Endlich ist aus 9, 1—5 noch zu entnehmen, daß die ganze Debatte auf das jüdische Volk, nicht auf den einzelnen Israeliten eingestellt ist. Alles, was nach 9, 4 f. die theokratische Sonderstellung Israels und damit seine Zentralstellung im göttlichen Heilsplan begründet, ist nicht dem Einzelnen, sondern dem Volke verliehen. „Volk" Israel ist keineswegs mit „Gesamtheit der Einzelisraeliten" gleichzusetzen. Das „Volk" hat Existenz, auch wenn es zu einem verschwindenden „Rest" zusammengeschmolzen ist. Es hört nicht auf zu sein, solang „Same" da ist, der seinen Fortbestand sicherstellt. Anderseits ist das Volk auch nicht notwendig da, wo seine Mehrheit ist. Numerische Verhältnisse entscheiden vor Gott nicht. „Volk" Israel sind immer nur die, die Jahve die Treue halten, die seiner Willensmacht sich beugen, um seine Ehre als des „Einzigen" eifern, und wäre ihre Zahl auch noch so gering.

Der Lobpreis am Schluß der schmerzbewegten Klage 9, 1 ff. läßt von vornherein den Gedanken, daß Gott selber für Israels Schicksal verantwortlich zu machen sei, nicht aufkommen. Mag die in 9, 2. 3 so grell beleuchtete Situation ihren Anlaß haben, worin immer sie will — der allwaltende Gott bleibt preiswürdig, nicht nur ob der Fülle der „Gnadenerweise an sein armes, kleines Volk" (Jülicher), sondern auch angesichts der furchtbaren Wendung der Geschichte Israels in der messianischen Zeit. In diesem Sinne bildet der Lobpreis nicht nur den Abschluß der Einleitung 9, 1—5, sondern auch den unerschütterlich am heiligen Gottesglauben festhaltenden Auftakt zu der nachfolgenden Erörterung in 9, 6 ff.

II. Der Massen-Unglaube Israels im Lichte des göttlichen Ratschlusses der Gnaden-Auswahl und der prophetischen Verheißung von „nur einem Rest", der gerettet werden soll: 9, 6—29.

Der Eingang von Kap. 9 hat volle Klarheit darüber geschaffen, daß das Problem, das den Apostel aufs tiefste und schmerzlichste bewegt und das mit Macht nach einer befreienden Lösung schreit, die Tatsache des jüdischen Massen-Unglaubens gegenüber der messianischen Heilsbotschaft ist [1]. Die Tragik des jüdischen Volkes wirkt dabei um so erschütternder, als gerade es das Volk der messianischen Verheißung ist, das Volk, dem in den Erzvätern das Heil feierlich von Gott zugesichert ward, das Volk, von dem der Messias selbst Fleisch annehmen sollte. Das heilsgeschichtliche Geschick Israels, wie es in den Tagen des Röm. auf der Seele des Apostels lastete, ist dabei um so rätselvoller, als auf der anderen Seite die „Weltvölker", die Heiden, die keine Verheißungen nach Art Israels empfangen, die keine Patriarchen als Segensträger aufzuweisen hatten, aus deren Mitte der Messias nicht hervorgehen sollte [2], in Scharen des in Christus erschienenen Heiles teilhaftig werden [3].

In diesen beiden augenscheinlichen Tatsachen, von denen die erste die ausschlaggebende, die beherrschend im Vordergrund stehende ist, liegen die eigentlichen Wurzeln des Problems von Röm. 9—11. Der tatsächliche Geschichtsverlauf, wie er seinen Niederschlag in der konkreten kirchlichen Lage zur Zeit des Röm. gefunden hatte, schien die von der „Verheißung" angekündigte Heilsentwicklung, wonach die einzigen wirklichen „Kinder" und „Erben" die Israeliten sind, während die Heiden nur durch Israels Vermittlung zum Heil gelangen sollten [4], in ihr Gegenteil zu verwandeln. Ja, noch mehr, sie schien auch die Verheißung selbst und damit die Treue des verheißenden Gottes ernstlich in Frage zu stellen [5].

Zum persönlichen Schmerz des Apostels um sein Volk, das er mit heißer Liebe liebt, und dessen hohe Begnadigung seitens Gottes ein wirkliches Verlorengehen ausschließt, gesellt sich also jetzt (9, 6 ff.)

---

[1] Vgl. die Variationen dieses Themas in immer neuen Problemstellungen in 9, 31—33; 10, 1—3. 21; 11, 1. 7—12. 14. 23 f. 25—29. 30 f.

[2] Vgl. zum Ganzen Eph. 2, 12 ff.

[3] Vgl. 9, 30 f.; 10, 19 f.; 11, 17. 19 f. 30.

[4] Vgl. 2, 17 ff.

[5] Vgl. unten S. 14 f.

der Druck der sorgenvollen Frage, wie sich gegenüber der bisherigen verhängnisvollen kirchlichen Entwicklung der Glaube an Gottes Wahrhaftigkeit und Treue aufrecht erhalten lasse.

Der Apostel scheint es dabei direkt darauf anzulegen, auch den Leser in seine Unruhe hineinzuziehen. Die unverkennbare Energie, mit der er dem Leser das gesamte heilsgeschichtliche Begriffsmaterial des Judentums einhämmert und die mit dem Ehrentitel „Israeliten" begonnene Aufzählung mit dem Ursprung des „Christus" aus Israel nachdrucksvoll abschließt, drängt dem Leser — insbesondere angesichts des grellen Kontrastes zwischen der israelitischen Abstammung des Christus (ἐξ ὧν ὁ Χριστός) und der tatsächlichen Stellung Israels zu seinem „Christus" (angedeutet durch „losgerissen vom Christus", εἶναι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ), — die schmerzliche Frage auf: Was nützen nun dem jüdischen Volk seine gnadenvolle Vergangenheit, seine „Verheißung", seine „Väter", sein „Christus", wenn das alles in der Heilszeit selbst doch nicht die Katastrophe des Unglaubens von Israel abwenden kann? Wo bleibt da die Erfüllung der Israel gegebenen göttlichen Verheißungen? Wo bleibt die Treue Gottes, der seine Versprechungen scheinbar nicht einlöst?

Das Problem wäre zwar nicht gegenstandslos, aber es würde viel von seiner Tragik verlieren, wenn es sich beim „Losgerissensein vom Christus" bloß um eine Minderheit des jüdischen Volkes handelte. Aber Israels Unglaube ist der Unglaube nahezu der Volksgesamtheit. Man kann von „Israel" schlechthin und ohne Einschränkung sprechen und damit ohne weiteres das heilsferne, christuslose Israel meinen. Beide Begriffe decken sich so gut wie ganz. Denn gegenüber der Masse des ungläubig gebliebenen bzw. bleibenden jüdischen Volkes schrumpft der kleine Bruchteil der gläubig gewordenen Israeliten fast zu einem Nichts zusammen. So sieht wenigstens Paulus die Sache. Und eben diese Christus- und Heilsferne des ganzen Volkes ist es, die sowohl sein Herz in den Tiefen des Schmerzes aufwühlt als auch in heftigem Ansturm dem Verheißungsglauben selbst sich entgegenstellt. Diese Tatsache ist es, die mit ungeheurer Wucht auf den Bibel- und Gottesglauben drückt und ihn mit ihrem Zentnergewicht gleichsam zu zermalmen droht. Deshalb setzt Paulus selbst in Kap. 9 alle Kraft daran, die Fragen: Wer ist überhaupt Verheißungsträger? Wie hat Gott selbst die Grenzen der Vererbung und Erfüllung der Verheißung abgesteckt? Welches Prinzip war für den verheißenden Gott bei Bestimmung der Verheißungsträger maßgebend? eingehend zu erörtern. Er entledigt sich der Beantwortung dieser Fragen, indem er in einer streng theozentrischen Betrachtung den Nachweis führt:

1. Gott hat von jeher nicht alle, sondern nur einen Teil des Volkes Abrahams, nur einen Teil des Volkes Isaaks zu Segensträgern bestimmt;

2. Dabei war von Anfang an das (vorzeitlich, von Ewigkeit her beschlossene) Prinzip der freien „Auswahl" der Verheißungsträger und Segenserben durch Gott, Gott allein!, maßgebend, und dieses Auswahlprinzip „aus Gnade, ohne Rücksicht auf Werke" bleibt maßgebend auch in der Heilsgegenwart;

3. Gott hat bei diesem souverän geübten Auswahlverfahren, das ihn als den lediglich durch seinen eigenen Willen bestimmten — sei es erbarmenden, sei es „verhärtenden" — Gott offenbart, keinerlei „Gerechtigkeit" (Menschenrechte) verletzt, ja, er konnte sie garnicht verletzen, da es solche Rechte schlechterdings nicht gibt;

4. Gott hat dasselbe Auswahlverfahren, das er unbeschadet seiner Verheißungen und unbeschadet seiner Gerechtigkeit am Israel der Vergangenheit geübt hat, auch am Israel der Heilsgegenwart betätigt, nur mit dem Unterschied, daß er, unter Beiseiteschiebung seiner souveränen Herrschaftsrechte,

a) seine „Zornes"-Offenbarung sich nicht in effektiver Strafvollstreckung vollenden läßt, vielmehr die ungläubigen Israeliten, statt sie einfach verdientermaßen zu vernichten, „mit vieler Langmut" „erträgt",

b) seine „Barmherzigkeits"-Offenbarung, alten Verheißungen entsprechend, auch auf die Heiden ausdehnt, ohne dadurch Israels (ohnehin „gekürzte") Verheißungsansprüche zu schmälern.

Nach beiden Richtungen hin gibt Gott gegenüber dem starren Recht und der souveränen Macht vielmehr der Langmut und dem Erbarmen Raum — weit über das Maß hinaus, das die Erwägungen historischer und prinzipieller Natur erwarten lassen.

Im einzelnen gestaltet sich die Durchführung dieser Gedanken folgendermaßen:

1. Gott hat von jeher nicht Gesamtisrael, sondern nur einen Teil desselben zu Verheißungsempfängern und Segenserben bestimmt: 9, 6—13.

Durch seine Klage 9, 1 ff. hat der Apostel gleichsam sich selbst in den Verdacht gebracht, als verzage er an der Unerschütterlichkeit des biblischen Verheißungsglaubens. Von seiner kummervollen Klage über den Massen-Unglauben Israels bis zu der resignierten Erkenntnis, daß damit die patriarchalischen Segensverheißungen entwurzelt seien, war nur ein Schritt. Die Verheißung war in den Vätern dem Volke Israel gegeben worden, also muß sie sich auch an eben diesem Israel erfüllen. Die Verheißungen blicken alle auf die messianische Heilszeit hinaus; wenn sie sich also verwirklichen sollen, so muß es „jetzt", d. h. in der durch die Erscheinung Jesu Christi

heraufgeführten Erfüllungszeit geschehen. Geschieht es nicht (und alle wahrnehmbare Wirklichkeit scheint darauf hinzudeuten, daß es nicht geschieht), so ist die Erfüllungsmöglichkeit überhaupt dahin. Diese und ähnliche Erwägungen schienen dem damaligen, stark vom AT, d. h. den „Schrift“-Weissagungen und -Verheißungen beherrschten und ganz im Glauben an die nunmehr gekommene „Erfüllung“ lebenden christlichen Denken völlig zwingend zu sein, zumal solange die verkürzte eschatologische Perspektive es mit seinen Hoffnungen an die Gegenwart und nächste Zukunft verwies.

Der Apostel bekämpft den etwa sich erhebenden Einwand, als werde durch seine Klage 9, 1 ff. der Verheißungsglaube aus den Angeln gehoben, zunächst durch

a) die allgemeine These 9, 6—7 a:

9, 6a Damit[6] soll keineswegs gesagt sein, daß das Wort Gottes[7] hinfällig[8] geworden sei.
Denn
6b nicht alle „aus Israel“[9] das ist „Israel“,
7a noch, weil sie „Same“ Abrahams sind, (sind sie) alle (Abrahams) „Kinder“.

Der Schmerz des Apostels über Israels Christusferne ist also nicht mit der Furcht gepaart, daß in diesem Massen-Unglauben des jüdischen Volkes das Gotteswort der Verheißung zusammengebrochen sei. Davon kann keine Rede sein[10]. Das hätte zur Voraussetzung, daß zur Erfüllung der Verheißung das Gläubigwerden aller „aus Israel“ erforderlich wäre. Aber eben diese Voraussetzung bestreitet der Apostel.

Er kleidet seine These in die Form eines synonymen Parallelismus. Es entsprechen sich:

α) „die aus Israel“ V. 6 bα und „Same Abrahams“ V. 7 aα,

β) „Israel“ (im engeren Sinne) V. 6 bβ und „Kinder (Abrahams)“ V. 7 bβ[11].

---

[6] D. h. mit der Klage 9, 1 ff. über Israels Christusferne.

[7] „Wort“ hier wie 3, 2 = „Verheißungswort“ = αἱ ἐπαγγελίαι 9, 4 b, worauf unser Ausdruck zurückblickt.

[8] Wörtlich „herausgefallen“, nämlich aus seinem festen Stand (4, 16; 15, 8; 1 Kor. 13, 8 ff.), aus dem Bereich der sicheren Erfüllung.

[9] Wiederaufnahme von V. 4 a: „die da Israeliten sind“.

[10] Vgl. schon die Diskussion 3, 2—4.

[11] Der Parallelismus zwischen V. 6 b und 7 a (vgl. J. Weiß, Beiträge S. 76) fordert entsprechend dem zweimaligen „Israel“ (V. 6 b) die zweimalige Nennung Abrahams in V. 7 a. Der Gegensatz ist nicht „Kinder Abrahams — Kinder Gottes“, sondern „Same Abrahams, — Kinder Abrahams“.

Die jeweils voranstehenden Begriffe (α) sind eindeutig: sie bezeichnen die Geburtsisraeliten, die physischen Abrahamsabkömmlinge, alle, die von Abraham abstammen. Im Gegensatz dazu können die an zweiter Stelle genannten Begriffe „Israel" (= Israel im besonderen, gehobenen Sinne) und „Kinder" Abrahams (= erbberechtigte Kinder A.s[12]) nach dem gegebenen Zusammenhang („das göttliche Verheißungswort ist nicht hinfällig geworden") nur die Träger und Erben der „Verheißung" (im Sinne von Gn. 12, 7; 13, 15 f.; 17, 5 ff.; 22, 17 f; 24, 7) bezeichnen. Der Apostel entfaltet also den Begriff „Israel" und „Same Abrahams" nach zwei verschiedenen Seiten: a) das rein genealogisch-physisch zustandegekommene Israel (das Geburtsisrael, das natürliche Abrahamsvolk) und b) das kraft der tatsächlich ererbten Verheißung sich konstituierende Erb-Israel, das Israel Gottes (das „Verheißungs-Israel", das Abrahamsvolk im Sinne der göttlichen Erbverheißung). Beide Größen sind nicht miteinander identisch, vielmehr ist das „Israel" Gottes kleiner als das Geburtsisrael, aus dem es hervorgeht.

Der Apostel bringt das in 6 b. 7 a deutlich zum Ausdruck. Er legt den vollen Ton der Aussage nicht auf das Prädikat, sondern auf das Subjekt: „nicht alle . . ." (*οὐ πάντες*). Die Sätze:

a) „Die aus Israel (die dem Stammbaum nach zu Israel gehören) — die sind „Israel" (J. im höheren Sinne, J. als Träger der Verheißung) und:

b) „Weil sie Same (natürliche Sprößlinge) Abrahams sind, sind sie deshalb auch schon „Kinder" (Erben) Abrahams"

werden durch das vorgesetzte „Denn nicht alle" in ihrer Allgemeingültigkeit negiert. Sie gelten nicht in ihrer ganzen Breite („alle"), sie gelten nur mit Einschränkung („nicht alle"). An sich besteht für die Gesamtheit der physischen Abrahamsabkömmlinge die doppelte Möglichkeit, sie können bloß Geburtsisraeliten sein oder sie können gleichzeitig auch Verheißungsisrael sein. Aber diese zweite Möglichkeit, zum Erbvolk der Abrahamischen Segensverheißung zu gehören, nicht bloß „Same", sondern auch „Kind" (Erbe) Abrahams zu sein; verwirklicht sich nach Paulus nur an einem Teil des genealogisch gewordenen und gewachsenen Abrahamsvolkes der Geschichte.

Es muß unbedingt daran festgehalten werden (s. S. 10), daß der Apostel den Begriff „Israel" im strengen Wortsinn nimmt und daran auch im folgenden festhält. Es handelt sich in Kap. 9 nicht wie in Kap. 2 und 4 um eine „Ummwertung aller Werte". Dort begegnet uns allerdings ein doppelter Begriff des „Juden": der „äußerliche" Jude, sichtbar am

---

[12] Zur Gleichung „Kind" (Sohn) = Erbe vgl. Röm. 8, 16 f.; Mt. 8, 12; 21, 38 Par.; Gal. 4, 7. Dalman, Die Worte Jesu I, Leipzig 1898, S. 94.

Fleische beschnitten, und der „innerliche" („inwendige") Jude, unsichtbar am Herzen beschnitten (2, 26—29). Dort haben wir einen doppelten Begriff der „Vaterschaft" Abrahams: fleischliche und Glaubens-Vaterschaft (4, 11—12), ebenso einen doppelten Begriff des „Samens" Abrahams: Gesetzes- oder Beschneidungssame und Glaubenssame (4, 16). Die altgewohnten, in ihrem historischen Sinne auch den Heidenchristen geläufigen Begriffe werden dort heilsgeschichtlich umgedeutet und zwar zu dem Zweck, die Bahn für die Heiden frei zu machen, diese in alle Rechte Israels mit einzusetzen, Israel selbst als Israel im historischen Sinne zu expropriieren. In Kap. 9 hat diese Methode keine Stätte. Wenn hier die Unterscheidung „(physisches) Israel" und („Auswahl-)Israel", „Abrahamssame" und „Abrahamskinder", "Fleischeskinder" und „Verheißungskinder" gemacht wird, so bleibt das Objekt, an dem diese Differenzierungen vorgenommen werden, doch immer dasselbe: das konkretgeschichtliche Israel, dem beide jeweils unterschiedenen Kategorien angehören. Die Heiden(christen) stehen dem Apostel erst von 9, 24 an vor Augen, ebenso die Christen schlechthin. Der Gedanke, das „Auswahl-Israel", die „Kinder Abrahams", die „Verheißungskinder" christlich umzudeuten, sie mit den gläubigen Christen zu identifizieren und zwar auch mit den aus dem Heidentum kommenden Christen, liegt dem Apostel nach dem ganzen Zusammenhang von 9, 1 ff. 6 ff. durchaus fern[13]. Es ist auch ohne weiteres ersichtlich, daß die in Frage stehenden Unterscheidungen in Kap. 9 — ganz anders als in Kap. 2 und 4, wo sie das Ziel und das umständlich formulierte Ergebnis der ganzen Abhandlung sind — gar nicht die Hauptsache für Paulus bilden. Auf ihre Durchführung im einzelnen legt er nicht den mindesten Wert. Ja, er sieht sich nicht einmal bemüßigt, die schlagwortartig hingeworfenen Ausdrücke der zweiten Kategorie („Israel" im engeren Sinne, „Kinder" Abrahams) inhaltlich klar zu umschreiben. Nur der Ausdruck „Verheißungskinder" wird erklärt, nicht aber „Israel" (im besonderen, nichtphysischen Sinne), nicht „Kinder" Abrahams im Unterschied von „Same" Abrahams. Die Unterscheidungen dienen lediglich als Ausdrucksmaterial: den Gedanken, auf den es dem Apostel ankommt, verraten sie nicht. Der Ton liegt in 9, 6—8 ganz und gar auf *οὐ πάντες* = „nicht alle" der einen Kategorie gehören auch alle zur zweiten: das physische, historisch gewordene Israel ist nicht in seiner Gesamt-

[13] Gegen Harnack, Beiträge IV, S. 31 ff. Deshalb bildet auch Gal. 4, 21—31 keine genaue Parallele zu Röm. 9, 7 f. (gegen Lietzmann S. 87; Lagrange p. 229), da es sich dort um Christen aus beiden Lagern und zwar vorwiegend aus dem heidnischen handelt. Auch Ausdrücke wie „geistiges Israel", „geistige Nachkommenschaft", „ideales Israel", „idealer Isaak" u. ä. sind a. u. St. nicht am Platz. Paulus ist weit davon entfernt, die Vorrechte des „fleischlichen" Israel außer Kraft zu setzen (in diesem Falle hätte er allerdings die ganze Theodizee schon bei 9, 8 abbrechen können: Jülicher S. 293). Aber die konsequente Position der nachapostolischen Väter (Harnack a. a. O. S. 43) ist noch nicht die seine. Er würde sich gegen den Vorwurf, er habe die fleischliche Zugehörigkeit zu Israel für schlechthin wertlos erklärt, energisch verwahrt haben (vgl. 9, 4 [ob. S. 10] und 11, 1. 17—24!).

heit, sondern nur zu einem Teile Verheißungsträger und Segensempfänger, ein Ausschnitt bloß (ja, wie 9, 10 ff. zeigen wird, vom Ausschnitt selbst wieder bloß ein Ausschnitt usw.), nicht alle!

Wenn diese Anschauung des Apostels richtig ist (er begründet sie in V. 7 b—13), so besteht seine Eingangsthese: „die Verheißung Gottes ist durch Israels Massen-Unglauben nicht entwurzelt" (V. 6 a) zu Recht. Denn, wenn als Maßstab für die Verheißungserfüllung nicht das Geburtsisrael als solches, sondern das wirklich von der Verheißung ergriffene Israel im engeren und eigentlichen Sinne in Frage kommt, so kann die Tatsache, daß eine wenn auch noch so überwältigende Mehrheit von Geburtsisraeliten (noch) in der Christus- und damit in der Heilsferne verharrt, die Verheißung selbst nicht zu Fall bringen. Das wäre nur dann zu befürchten, wenn auch das Verheißungsisrael, d. h die wirklichen Verheißungserben, ungläubig geblieben wären, m. a. W. wenn es überhaupt kein „Volk" (Israel) als Segensträger mehr gäbe. Aber sowohl Paulus als auch seine Leser wissen, daß das nicht der Fall ist. Es gibt auch jetzt in der messianischen Heilszeit eine wenn auch verschwindend kleine Einheit von gläubigen Juden [14], die judenchristlichen Gemeinden in Palästina und die Minderheiten geborener Juden in den heidenchristlichen Gemeinden der Diaspora. Also bleibt das Israel Gottes, das Israel der Verheißung bestehen, und die Verheißung selbst bleibt unerschüttert in Kraft.

Im folgenden schickt sich der Apostel an, die von ihm in V. 6 b. 7 a vorgenommene Unterscheidung zweier „Israel" (Geburtsisrael = Abrahams same und Verheißungs- oder Erbisrael = Abrahams kinder) mitsamt der grundsätzlichen Wahrheit, daß „nicht alle", sondern nur ein Teil der ersten Gruppe auch zur zweiten gehören, aus der Geschichte der Verheißung, der Patriarchengeschichte, wie sie in der Schrift aufgezeichnet ist, zu erhärten. Dabei handelt es sich bei beiden Beispielen in erster Linie um den Nachweis der Hauptthese: „nicht alle, sondern nur eine Auswahl" und um ihre Erläuterung durch das der „Auslese" zugrundeliegende Prinzip der unmittelbaren freien göttlichen „Berufung", durch die allein das Recht begründet wird, sich Same Abrahams im heilsgeschichtlichen Sinne zu nennen. Erst in zweiter Linie verbinden sich damit die negativen (polemischen) Zusatzthesen: a) die „Auslese" hängt nicht von der „fleischlichen" Zugehörigkeit zum „fleischlichen" Abrahams- oder Isaaksstamme ab (1. Beispiel: 9, 8; 2. Beispiel: 9, 11 a); b) sie hängt überhaupt nicht von natürlichen Bedingungen, sei's der Geburt, sei's der Leistung, ab (2. Beispiel: 9, 11 b) [15].

---

[14] Vgl. Röm. 9, 24. 27 ff.; 11, 1—5. 7.

[15] Durch Verlegung des Akzents von der Hauptthese auf die Zusatzthese (Ad. Schulte S. 170; Sickenberger S. 221 f.; Bardenhewer S. 140 ff.; vgl. auch Lietzmann S. 87 u. a.) wird die Grundlinie der apostolischen Beweisführung („nicht alle, sondern nur eine Auswahl") verwischt.

b) Erstes Beispiel aus der Patriarchengeschichte zum Erweis der These V. 6. 7a: die **Auswahl** unter den Abrahamssöhnen Ismael und Isaak 9, 7b—9.

Daß die göttlichen Verheißungen von Anfang an nicht universal-israelitischen Charakter hatten, sondern daß innerhalb des Kreises der physischen Abrahamssöhne eine Auswahl der eigentlichen Verheißungsempfänger und Segenserben auf dem Wege freier göttlicher „Berufung" stattfand, lehrt nach Paulus schon ein Blick in die Familiengeschichte des ersten Verheißungsempfängers, des Abraham. Er hatte von zwei Frauen zwei Söhne[16], den Ismael[17] und den Isaak[18]. Jener ist der früher, dieser der (13 Jahre) später geborene. Jener der Sohn einer Magd, dieser der Sohn der Herrin. Indes darauf hebt der Apostel in keiner Weise ab. Der Unterschied, auf den es zunächst ankommt, liegt vielmehr nach dem ganzen Zusammenhang mit V. 6 u. 7 darin, daß der eine (Ismael) nur „Same", nicht aber „Kind" d. h. Erbe ist, der andere aber (Isaak) beides. Und zwar steht dieser Tatbestand fest auf Grund göttlicher Anordnung:

9, 7 Vielmehr (gilt, was geschrieben steht)[19]:
In Isaak[19a] soll Dir Same berufen werden!

8 Das bedeutet:
Nicht die Fleischeskinder (Ismael) das sind Gottes Kinder,
sondern die Verheißungskinder (Isaak) werden als „Same" gerechnet.

9 Denn ein Verheißungswort war dieses Wort[20]:
(Übers Jahr) um diese Zeit werde ich (wieder) kommen,
und Sara wird einen Sohn haben (d. i. den Isaak).

Dem Apostel schwebt in V. 7 f. der Vorgang Gn. 21, 8 ff. vor: der Ausschluß des physischen Abrahamssohnes Ismael vom Erbe zugunsten des „verheißenen" Abrahamssohnes Isaak als des alleinigen Erben. Sara denkt, als sie das Ansinnen an Abraham stellt:

„Jag die Sklavin (Hagar) und ihren Sohn (Ismael) fort, denn der Sohn der Sklavin soll nicht mit meinem Sohne Isaak erben"[21],

---

[16] Vgl. Gal. 4, 22 f. 29.

[17] Gn. 16, 1—4. 15—16; vgl. auch Gn. 25, 12—18.

[18] Gn. 17, 15—19. 21 (Verheißung der Geburt); 18, 9—15 (desgl.); 21, 1—3. 5 (Geburt).

[19] Gn. 21, 12.

[19a] Stark betont; ausgeschlossener Gegensatz: „in Ismael".

[20] Gn. 18, 10. 14.

[21] Gn. 21, 10; vgl. dazu Gn. 25, 1—6 (Isaak beerbt Abraham). — Die Erzählung setzt das Erbrecht der Kinder der Nebenfrauen voraus; vgl. J. Benzinger, Hebräische Archäologie[3], Leipzig 1927, S. 297.

bloß an das natürliche Erbe. Für Pauli Deutung des Vorgangs ist jedoch entscheidend, daß Gott gutheißend und bekräftigend mitwirkt [22]. Dadurch büßt Ismael nicht nur das natürliche Abrahamserbe (im Sinne der Forderung der Sara), sondern auch das dem Abraham von Gott verheißene Segenserbe ein. Der Wortlaut des Gottesspruchs, mit dem allein er operiert (die Erzählung Gn. 21, 8 ff. selbst als bekannt voraussetzend), läßt für Paulus keinen Zweifel darüber, daß nur die von Isaak Abstammenden als „Same Abrahams" (nach Gn. 21, 10 = Erben A.s) im heilsgeschichtlichen Sinne von Gott anerkannt werden, nicht aber die Abkömmlinge Ismaels. Damit ist die negative These 7 a

> „und nicht, weil sie (z. B. Ismael und seine Nachkommen) „Same Abrahams" sind, sind sie deshalb auch schon alle (nicht nur die Nachkommen Isaaks, sondern auch die Ismaels) Kinder, d. h. Erben Abrahams (im heilsgeschichtlichen Sinne); „Kind" oder Erbe Abrahams ist vielmehr Isaak und seine Nachkommenschaft allein" [23]

durch die Schrift als unanfechtbar erwiesen. Gerade weil es sich bei Gn. 21, 8 ff. um die Enterbung eines Abrahamssohnes (Ismael) zugunsten des anderen (Isaak) handelt, ist die Erzählung bzw. der sie krönende Gottesspruch Gn. 21, 12 c vorzüglich geeignet, die in 7 a vollzogene Unterscheidung zwischen „Same" Abrahams (das ist auch Ismael) und „Kind" (Erbe) Abrahams (das ist nur Isaak) besonders eindrucksvoll zu veranschaulichen [24].

Vom Gottesspruch selbst ist offenbar jedes Wort für Paulus von Bedeutung. Zu „Isaak" ist das nötige bereits gesagt (s. Anmerkung 23). Sehr wichtig ist dann das „Dir" (Abraham). Dadurch erst gewinnt die Verheißung ihre maßgebende Beziehung: nur die Isaaks-Nachkommen gelten vor Gott als Abrahams „Same", d. h. als das wahre, gotterwählte Abrahamsvolk im heilsgeschichtlichen Sinne. Der Ausdruck „Same" selbst empfängt seine nähere Bestimmung nicht von V. 7 a her (physischer Abrahamssame), sondern von der Erzäh-

[22] Gn. 21, 12 a. b.

[23] Ein Grund für diese Bevorzugung Isaaks wird in der Schrift nicht angegeben. Ismael war, als Gott entschied, erst 13 Jahre alt (vgl. Gn. 16, 16 mit 17, 1. 17), und Isaak war überhaupt noch nicht geboren. — Der Ausschluß Ismaels ergibt sich aus dem isolierten Gottesspruch nach der (auch 4, 3. 7. 8; 9, 13. 15 befolgten) hermeneutischen Regel, daß, was nicht im Text steht, als ausdrücklich ausgeschlossen gelten muß. Die Nichterwähnung Ismaels kommt seiner Ausschließung gleich. Vgl. die Beispiele bei Strack-Billerbeck I, S. 354 f; G. Kittel, Die Probleme des paläst. Spätjudentums, Stuttgart 1926, S. 54 f. Bei der Talmudlektüre stößt man fortgesetzt auf dieses hermeneutische Verfahren.

[24] Zur Illustration der unterschiedlichen Behandlung (der beiden Abrahamssöhne) als solcher hätte wohl auch Gn. 17, 15—22 ausgereicht.

lung Gn. 21, 8 ff., der er angehört („Same" = Erbsame, erbberechtigter, allein erbender „Same"), er ist hier also gleichbedeutend mit „Kind" Abrahams[24a]. Ebenso bedeutsam ist für Paulus das Vorkommen des Ausdrucks „berufen werden" im Gottesspruch. An sich kann der griechische Ausdruck (κληθήσεται) dreierlei bedeuten: a) „er wird sein"; (vgl. Mt. 5, 19 u. a.); b) „er wird gerechnet werden als", „angesehen werden als" (Röm. 9, 8 b); c) prägnant: „er wird (von Gott) berufen werden" (Röm. 9, 26).

Diese letztere Deutung dürfte die vom Apostel beabsichtigte sein. Nur sie bringt das im ganzen 9. Kapitel im Vordergrund stehende Handeln Gottes zum Ausdruck. καλεῖν begegnet uns in diesem Sinne auch 9, 12 und 9, 24 und ist sozusagen term. techn. für den wirksamen göttlichen Gnadenruf (vgl. auch 8, 28 f.). An unserer Stelle klingt von Kap. 4 her (vgl. 4, 17—22) noch ein bedeutsamer Unterton mit: die Erinnerung an den schöpferischen „Ruf" Gottes bei Isaaks Geburt, an das große göttliche Wunder, das den zweiten Abrahamssohn statt zu einem „Fleischeskind", vielmehr in besonderer Weise zu einem „Gotteskind" machte.

Für die prägnante Fassung des κληθήσεται im Sinne göttlicher „Berufung" und zwar wunderbarer, schöpferischer göttlicher Berufung spricht auch der vom Apostel selbst unmittelbar angeschlossene Kommentar[25] zu Gn. 21, 12 in V. 8:

„Das heißt: Nicht die Fleischeskinder die sind Gottes Kinder, sondern die Verheißungskinder werden (von Gott) als „Same"[26] gerechnet."

Der Apostel stellt einander gegenüber:

„Fleischeskinder" — „Gotteskinder"
„Fleischeskinder" — „Verheißungskinder".

Die Ausdrücke wollen den Unterschied in der Herkunft (Erzeugung, Geburt) der Kinder hervorheben. Die „Fleischeskinder" sind auf fleischliche Weise, d. h. auf Grund der natürlichen Schöpfungsordnung (Zeugungsgesetze) entstanden, die „Verheißungs"- oder „Gotteskinder" sind auf Grund göttlicher „Verheißung" (Geburtsverkündigung)[27] und übernatürlicher (wunderbarer) göttlicher Mitwirkung[28] geboren. V. 8 würde also in sinngemäßer Umschreibung etwa lauten:

[24a] Die Auslegung des V. 7 bei Zahn (S. 437 ff.), Gutjahr (S. 292 f.) und teilweise auch schon bei Ad. Schulte (S. 165 Anm. 1) bedeutet demgegenüber keinen Fortschritt. Die Verbindung: „Alle sind Kinder. Aber (die Schrift sagt): In Isaak usw." ist m. E. völlig unhaltbar.

[25] Vgl. 10, 6. 7. 8.

[26] „Same" = „Erbe" (Heilserbe) wie in V. 7 b = Gn. 21, 12, der der Exegese V. 8 zugrundeliegt (s. oben).

[27] Vgl. Gn. 17, 15 ff.; 18, 10 ff.; 1 Sm. 1; Lk. 1, 13 ff. 26 ff.

[28] Gn. 18, 14 (: 17, 17 ff.; 18, 11 ff.); 25, 21; 30, 22.

Nicht die innerhalb der natürlichen Zeugungsgesetze geborenen Abrahamskinder (die physischen Abrahamssöhne — Ismael und sein Stamm) das sind „Gottes Kinder", d. h. die von Gott wunderbar ins Leben „gerufenen" Heilserben,

sondern die von Gott „verheißenen", d. h. auf Grund göttlicher Geburtsverheißung erzeugten Abrahamssöhne (Isaak und seine Nachkommen) werden von Gott als „Same", d. h. als Erben der Abrahamischen Segensverheißung, betrachtet.

Der Apostel bezieht sich bei dieser Interpretation von Gn. 21, 12 (Röm. 9, 7 b) stillschweigend auf die Geburtsgeschichte der beiden Abrahamssöhne, die er bei den Lesern als bekannt voraussetzt. Ismael (von der Hagar) ist gezeugt aus dem Manneswillen und der Manneskraft Abrahams mit der ihm von der unfruchtbaren Sara angebotenen ägyptischen Magd, gezeugt nach dem natürlichen Lauf der Dinge, ohne besonderes Zutun Gottes. Isaak (von der Sara) ist nicht „fleischlich" ins Dasein gerufen (denn Abrahams Zeugungskraft war „erstorben", und Saras Mutterschoß ebenfalls)[29], sondern kraft wunderbaren schöpferischen Eingreifens Gottes[30].

Der Unterschied, auf den es jetzt ankommt, ist also nicht mehr: Ismael vom Erbe ausgeschlossen, Isaak alleiniger Erbe[31], sondern: Ismael, gleichviel, ob Erst- oder Zweitgeborener, ob der Magd oder der Herrin Sohn, ob Erbe oder enterbt, ist rein physischer („fleischlicher") Abrahamssohn, erzeugt durch den Manneswillen des zeugungskräftigen Vaters aus einer empfängnis- und gebärfähigen Mutter, während Isaak als rein physischer Abrahamssohn überhaupt nicht mehr erzeugbar ist, sondern unmittelbar auf Gottes Geheiß und nur kraft wunderbarer schöpferischer Mitwirkung Gottes ins Dasein „gerufen" wird.

Demgemäß lautet die Rechtfertigung des Terminus „Verheißungskinder" in **V. 9:**

„Denn ein Verheißungswort ist dieses Wort:
(Übers Jahr) um diese Zeit werde ich (wieder)kommen, und Sara wird einen Sohn haben."

---

[29] Gn. 17, 17; 18, 11—14; vgl. Röm. 4, 17—21.

[30] Das Eingreifen Gottes bei der Geburt Isaaks zeigt sich 1. darin, daß er durch die Geburtsverheißung, die einer Anordnung der Erzeugung Isaaks gleichkommt, den Willen der Eltern auf die Erzeugung eines zweiten Sohnes überhaupt erst hinlenkt (Abraham wäre zufrieden, wenn Ismael am Leben bliebe und Nachkommenschaft bekäme: Gn. 17, 18); 2. darin, daß er durch ein Wunder seiner Schöpfermacht die Erzeugung Isaaks überhaupt möglich macht, indem er dem 99 jährigen, physisch impotent gewordenen Patriarchen Zeugungskraft und der 90 jährigen, zeitlebens sterilen Sara Empfängnis- und Gebärfähigkeit schenkt.

[31] Vgl. oben S. 19 f.

Der Beweis dafür, daß die Isaaksnachkommen „Verheißungskinder" sind und als solche als erbberechtigter Abrahams same vor Gott gelten, wird mit Gn. 18, 10. 14 geführt. Hier gewinnen wir über den Sinn des Ausdrucks „Verheißungskind" volle Klarheit. Denn die Verheißung selbst (das „Verheißungswort") enthält eine göttliche Geburtsankündigung im Anschluß an die Aufforderung Gottes an Abraham, ungeachtet seiner physischen Impotenz und der Erstorbenheit des Mutterschoßes seines Weibes, zu dem bereits vorhandenen Sohn Ismael noch einen zweiten (Isaak) zu erzeugen. Die Verheißung 18, 10 wird allen Zweifeln der Sara zum Trotz in 18, 14 wiederholt und von der Zusicherung begleitet, daß Gott selber das physisch Unmögliche wunderbar möglich machen wird. Er selber wird die Voraussetzungen für die Durchführung der Geburtsverheißung schaffen und sie als sein Werk verwirklichen. „Verheißungskinder" sind also auf Grund einer göttlichen Geburtsanordnung geborene Kinder. Sofern dabei, wie im Falle Isaak, Gott die Erzeugung nicht nur durch die Geburtsverheißung anordnet, sondern sie auch durch wunderbaren göttlichen Eingriff erst eigentlich ermöglicht, bilden diese Verheißungskinder die besondere Kategorie der „Gotteskinder", also die recht eigentlichen Repräsentanten des heilsgeschichtlichen Israel, des „Israel Gottes". Gleichzeitig erhellt, daß die vom Apostel zuerst angezogene spätere Erzählung Gn. 21, 18 ff. mit ihrer unterschiedlichen Behandlung der beiden Abrahamssöhne bezüglich des (Heils)erbes ihre Wurzeln in der vorangegangenen göttlichen „Berufung" Isaaks (Gn. 18, 10. 14) hat. Die auffallende Entscheidung Gottes 21, 8 ff., durch die Isaak (damals etwa 2—3 Jahre alt! [32]) als alleiniger Heilserbe Abrahams gegen den erstgeborenen Ismael von Gott bestimmt bzw. bestätigt wird, ist zum voraus bereits grundgelegt durch die Tatsache, daß Gott ihn eben zu diesem Zweck, ihn zum Heilserben zu machen, eigens ins Dasein „gerufen" hat. Isaak tritt als „Verheißungs"- und „Gotteskind" ins Leben, weil Gott gleich im Anfangsstadium der Verheißungsgeschichte anschaulich machen will, was der Apostel als Beweissatz an die Spitze gestellt hat (9, 6 b. 7 a), daß nämlich bezüglich der Abrahamischen Heilsverheißung nicht die Gleichung gilt: physische Abrahamsabkömmlinge = Erbvolk Abrahams und seines Segens = „Israel" im heilsgeschichtlichen Sinne, sondern die Gleichung: „Verheißungskinder" Abrahams (Isaaksabkömmlinge) = „Gotteskinder" = (Erb)same Abrahams = „Israel" im heilsgeschichtlichen Sinne.

Die physische Zugehörigkeit zu „Israel" oder Abraham bedeutet also

---

[32] Vgl. Benzinger, Hebr. Archäologie S. 123 f. (Entwöhnung).

für die „Auswahl“ nichts, der „Ruf“, das schöpferische Handeln Gottes bedeutet alles. Gott akzeptiert „nicht alle“ Abrahams-Abkömmlinge als Abrahams-Kinder im heilsgeschichtlichen Sinne, sondern nur die von ihm dazu „berufenen“ und wunderbar ins Dasein versetzten „Verheißungs-“ oder „Gotteskinder“. Aus dem gesamten physischen Abrahamsvolk schafft Gott sich selbst durch (Geburts-)Verheißung und „Berufung“ das „Verheißungs-“ oder „Gottesvolk“, indem er, wie das Beispiel Ismael-Isaak zeigt, von zwei Geburts-Abrahamssöhnen nur den einen ins Heilserbe einsetzt (den, den er selber für sich ins Dasein „ruft“), den anderen nicht. Der Beweis für die Richtigkeit der allgemeinen These 9, 6 b. 7 a ist somit aus der Geschichte der Abrahamssöhne erbracht. Der Gottesspruch Gn. 21, 12 umkleidet ihn mit göttlicher Autorität. Gott selbst hat die These proklamiert und durchgeführt.

c) Zweites Beispiel aus der Patriarchengeschichte zum Erweis der These 9, 6. 7 a: die **Auswahl** unter den Isaakssöhnen Esau und Jakob 9, 10—13.

Die Verdoppelung der Geschichtsbeispiele entspringt nicht stilistischen Motiven, sondern innerer Notwendigkeit. Einmal handelt es sich für Paulus darum, die These 9, 7—9 noch schärfer, als es im Beispiel der Abrahamssöhne möglich war, zu fixieren. Insbesondere gilt es, die Formel „nicht alle“ (sondern bloß ein Teil) auf das Prinzip der vorzeitlichen „Auswahl“ bzw. des ewigen „Auswahl-Vorsatzes Gottes“ zurückzuführen. Unter sein Licht tritt dann nachträglich auch der Abschnitt 9, 7—9. Dann geht es dem Apostel zweitens um die aus der Rechtfertigungstheologie auch in die „Theodizee“ übernommene These, daß die „Auswahl“ (ἐκλογή, Erwählung) ganz und gar aus dem Souveränitätsrecht Gottes fließt, ganz und gar unverdiente und unverdienbare Gnade Gottes ist, unabhängig von jeder Rücksicht auf irdisch-fleischliche Geburtsvorzüge, unabhängig von jedem Anspruch auf göttlichen Lohn begründenden Werk- oder Leistungsverdienst [33]. Endlich aber, und das war wohl die ausschlaggebende Erwägung: wenn der Apostel beim Beispiel der Abrahamssöhne stehen blieb, so entstand unabweisbar beim Leser der Eindruck, daß der göttliche Auswahlvorsatz sich in dem einmaligen Faktum der „Erwählung“ des zweiten Abrahamssohnes erschöpft hatte und so in der Erkürung des Isaaksstammes als erbberechtigten Abrahamsstammes zum Stillstand gekommen war. Dann aber war das Bedenken 9, 6 (durch Israels Massenunglauben die Verheißungserfüllung in Frage gestellt) durch 9, 7—9 nicht im geringsten ausgeräumt, sondern blieb ungeschwächt in Kraft. Denn, wie immer es sich mit Ismael und den Ismaelitern verhalten mochte, die ungläubigen Juden zur Zeit des Apostels waren echte „Israeliten“, „Abrahamskinder“ [34] und

---

[33] Vgl. 9, 11 (9, 32; 11,6) mit 3,20—21; 3, 27—28; 4, 2—6.

[34] Vgl. Mt. 3, 9; Lk. 1, 73; 16, 24. 30; Joh. 8, 39 ff.; Apg. 7, 2; Röm. 4, 1 u. a. m.

„-erben" durch Vermittlung „unseres Vaters Isaak" (9, 10)[35], „des legitimen Erben der Verheißung"[36], und doch standen sie außerhalb des messianischen Heils, das aller Verheißungen letzte Erfüllung ist.

Man könnte gegen diese Rekonstruktion des jüdischen Standpunktes allerdings einwenden, daß schon die bei den Abrahamssöhnen gemachte Erfahrung, wonach die physische Sohnschaft keinerlei Ansprüche auf das von Gott zugesicherte Heilserbe rechtfertige, jede Möglichkeit des Einwands „wir sind ja doch Isaakssöhne, folglich legitime Segenserben, und wenn wir es nicht sind, ist die Verheißung unerfüllt" von vornherein abschneide (Lagrange p. 229). Das, worauf die so argumentierenden Juden sich berufen (legitime Abkunft von Isaak-Jakob, fleischliche Abstammung von den Vätern), ist als Heilsgarantie schon durch das Abrahamsbeispiel verneint. Schon hier ist die Basis des jüdischen Einwands „wir sind echte Israeliten" radikal zerstört. Gleichwohl wird man zugeben müssen, daß es bei oberflächlicher Betrachtung nicht naheliegt, schon bei 9, 7 ff. diese letzte Konsequenz zu ziehen. Denn das eine Geschichtsbeispiel reicht vielleicht doch nicht aus, um ohne weiteres feste, unverrückbare göttliche Grundsätze von ihm abzuleiten. Von diesem Punkt allein führte also keine Brücke über den Abgrund der apostolischen Gegenwart. Sollte das Heilswalten Gottes in der Väterzeit Beweiskraft gewinnen für die Gegenwart, so mußte gerade das gezeigt werden, daß Gott sich mit der „Berufung" des alleinigen Heilserben Isaak und seiner Abkömmlinge keineswegs die Hände in dieser bestimmten Richtung (Isaak-Deszendenz) gebunden hatte, daß vielmehr sein Auswahlverfahren auch vor den Isaakssöhnen selbst, den legitimen Heilserben Abrahams, nicht halt macht, sondern unverändert in Kraft bleibt und sich zum zweiten Mal an ihnen selber und den von ihnen abstammenden Völkern (Edomiter, Israeliten) auswirkt.

Das anschaulich zu machen, ist der Zweck der zweiten Beispielsgeschichte. Sie löst das Handeln Gottes aus dem Zeitrahmen heraus und rückt es ins Licht eines vorzeitlichen, d. h. von Ewigkeit her gefaßten Heilsratschlusses. Sie erhebt den scheinbar einmaligen geschichtlichen Akt zum vorzeitlich beschlossenen Prinzip, zum allgemein gültigen, nicht mehr außer Kraft zu setzenden göttlichen „Vorsatz". Gott, der sich eben erst durch die zwischen Ismael und Jakob getroffene Wahl auf den Isaaksstamm festgelegt zu haben scheint, nimmt sofort wieder unter den Isaakssöhnen selbst eine neue Scheidung und „Auswahl" vor:

---

[35] Vgl. Mt. 8, 11; Mk. 12, 26 (Lk. 20, 37; Apg. 3, 13; 7, 32); Apg. 7, 8. [36] Zahn S. 440.

9, 10 Aber nicht bloß (Sara)...[37], sondern auch Rebekka, die von
einem[38] Manne, (von) unserem Vater Isaak, schwanger
war...[37] (hat die Erfahrung gemacht, daß Gott nicht beide Söhne,
sondern nur einen, den von ihm frei erwählten, zum eigentlichen Segensträger macht)
11 Denn[38a] (zu einer Zeit), da (Rebekkas Zwillingssöhne Esau und
Jakob) noch (gar) nicht geboren waren, noch irgend
etwas Gutes oder Schlechtes getan hatten,
ward,
damit der Auswahl-Vorsatz[39] Gottes in Kraft bliebe
12 — nicht auf Grund von Werken (des einen oder anderen),
sondern (allein) auf Grund des (Willens des) Berufenden (d. i. Gottes) —,
ihr (der Rebekka) gesagt[40]:
Der Größere wird dem Kleineren (der Ältere dem Jüngeren, Esau dem Jakob) dienen!
13 Genau so, wie geschrieben steht[41]:
Den Jakob liebte, den Esau aber haßte ich.

Der Schwerpunkt der midraschartigen Ausführungen des Apostels liegt in einem doppelten:

1. darin (9, 11 b), daß der göttliche Auswahlvorsatz, wie er erstmals bei den Abrahamssöhnen in Kraft tritt, so auch sofort wieder — trotz der Zusicherung Gn. 21, 12 = Röm. 9, 7 b![42] — bei den Isaaks-

---

[37] Ellipsen; vgl. Buttmann S. 337 f.; Blaß-Debrunner § 479, 1.

[38] Will sagen, daß die Söhne derselben Mutter auch denselben Vater haben (die Abrahamssöhne im 1. Beispiel haben denselben Vater, aber verschiedene Mütter).

[38a] Begründet den Hinweis „auch Rebekka" 10 a durch den Gottesspruch 12 b („denn . . . es ward . . . ihr gesagt"), dient aber gleichzeitig zur Einführung eines neuen Gesichtspunktes, der in 11 b zum Vorschein kommt und den Ertrag beider Geschichtsbeispiele zusammenfaßt (Sanday-Headlam p. 244).

[39] *πρόθεσις* ist hier Vorsatz, Entschluß, Ratschluß (Röm. 8, 28). *κατ' ἐκλογήν* ist Qualitätsbestimmung (vgl. Röm. 11, 21 *οἱ κατὰ φύσιν κλάδοι* = die natürlichen Zweige), also: „der erwählende Ratschluß Gottes", „der erwählende Wille Gottes". Buttmann S. 136.

[40] Gn. 25, 23. [41] Mal. 1, 2 f.

[42] Deshalb ist die Exemplifizierung auf die Isaakssöhne von ungleich größerer Durchschlagskraft als die auf die Abrahamssöhne. Bei den Isaakssöhnen handelt es sich von vornherein bei beiden, dem berufenen und dem nichtberufenen, um wirkliche Abrahamskinder; beide gehören von vornherein zu dem „in Isaak (von Gott) berufenen Abrahamsstamm" im heilsgeschichtlichen Sinne (9, 7 ff.). Und doch trifft Gott auch hier wieder eine „Auswahl", indem er später (Gn. 25, 23) die Verheißung Gn. 21, 12 nicht mehr vom ganzen Isaaksstamm gelten läßt, sondern sie auf einen Teil desselben einschränkt, auf die von Jakob abstammenden Isaakssöhne:

söhnen selbst zur Durchführung kommt. Damit ist der göttliche Auswahlwille als etwas Freies, vor allem aber als etwas „Bleibendes" (ἵνα ... μένῃ), als etwas Fortwirkendes, sich immer wieder Erneuerndes erwiesen, als ein von Ewigkeit her beschlossenes göttliches Prinzip, an dem Gott unbeirrbar auch in der weiteren Heilsgeschichte festhält — bis in die messianische Heilszeit hinein. Damit ist der Schlüssel zum Verständnis der verzweifelten kirchlichen Lage zur Zeit des Röm. gegeben: das vor aller Zeit beschlossene göttliche Erwählungsprinzip gegenüber dem physischen Israel, sofern es sich nach freiem göttlichen Ermessen immer aufs neue auswirkt — auch am Israel der „Jetztzeit";

2. darin (9, 12 a), daß dieses Auswahlverfahren Gottes weder nach menschlichen Geburts- noch nach menschlichen Leistungsvorzügen (Verdiensten und Mißverdiensten) fragt; es kommt nicht auf die „Werke" des einen oder anderen an, sondern einzig und allein auf den „(Willen) des Berufenden" (d. i. Gottes).

Während die erste These (9, 11 b) in ihren Grundlagen ohne weiteres aus dem Gottesspruche an Rebekka heraustritt, muß die zweite (9, 12 a) an Hand der geschichtlichen Situation, in der der Gottesspruch steht, eigens aufgewiesen werden. Der Apostel unterstreicht zu diesem Zweck in 9, 10—11 folgende Momente:

a) beide Brüder sind Isaakssöhne (V. 10 b); nach 9, 7 b waren also an sich beide Heilserben (die Sachlage ist also hier wesentlich anders als bei den Abrahamssöhnen);

b) beide hatten nicht nur denselben Vater, sondern auch dieselbe Mutter (V. 10 b), sie waren außerdem Zwillinge; keiner hatte also von Geburts wegen etwas vor dem anderen voraus;

c) beide sind zur Zeit, da Gott seine „Auswahl" trifft, noch ungeboren (V. 11 a); die göttliche Entscheidung eilt nicht nur den Unterscheidungsjahren, sondern sogar der Geburt voraus; keiner hatte also vor dem anderen Verdienste aufzuweisen, keiner war mit Schuld beladen[43] (V. 11 b); alles, was von dieser Seite her zugunsten der Bevorzugung des einen bzw. der Zurücksetzung des anderen hätte in die Wagschale fallen können, fehlte[44];

Zwei Völker leben in deinem (Rebekkas) Leibe,
Zwei Stämme, von deinem Schoß an geschieden,
Stamm überwältigt Stamm,
Ältrer (Esau) muß Jüngerem (Jakob) dienen. (M. Buber.)

[43] Die späteren Rabbinen urteilen freilich anders. Für sie ist Esau schon im Mutterleib der „Frevler", Jakob der „Gerechte". Vgl. Midrasch Bereschit Rabba Par. 63 (A. Wünsche p. 297. 299. 300; Strack-Billerbeck II 528 f.).

[44] Auch Abhängigkeit der göttlichen Entscheidung von vorausgesehenen späteren Gut- oder Missetaten ist ausgeschlossen, da sowohl der Verkauf der Erstgeburt Esaus an Jakob (Gn. 25, 29—34) —

d) die Entscheidung Gottes fällt so, daß wiederum (wie schon bei Ismael-Isaak) der Geburtsvorzug des Erstgeborenen unberücksichtigt bleibt[45].

Während so die Bedeutung der zweiten Beispielsgeschichte als solcher und in ihrer Eigenart gegenüber der ersten (9, 7—9) hinreichend deutlich wird, bleibt die Rolle, die der Apostel dem mit ihr verbundenen berühmten Malachiaszitat

„Den Jakob liebte, den Esau haßte ich“[46]

zuweist, zunächst in Dunkel gehüllt.

Zwei Beobachtungen dürften uns auf die richtige Fährte führen:

1. Der Apostel liebt es auch sonst, den Schriftbeweis zweigliedrig zu gestalten und zwar nach dem Schema: a) Thora-Zeugnis (Stelle aus den 5 Büchern Moses), b) Hagiographen-Zeugnis (Psalmen, Propheten usw.). Dieses Schema, dem wir auch innerhalb des Röm. öfters begegnen[47], liegt auch 9, 11. 13 vor: Thora (Gn. 25, 23) und Prophet (Mal. 1, 2).

2. Bei nachträglicher Anfügung eines Schriftwortes mit *καθὼς* (*καθάπερ*) *γέγραπται* („ebenso wie, geradeso wie ...“) deutet *καθώς* (*καθάπερ*) an, daß der Apostel das, was er unmittelbar zuvor mit eignen Worten gesagt hat, in einem bestätigenden und bekräftigenden Gotteswort wiederholen will[48]. Da nun 9, 12 selber schon ein Schriftwort enthält (Gn. 25, 23), so kann 9, 13 nur insofern dem voranstehenden V. 12 als Schriftwort gegenübergestellt werden, als der Apostel seine ganze unter Verwendung von Gn. 25, 23 gegebene eigene Darstellung und Deutung der Berufungsgeschichte der Rebekkasöhne (9, 10—12) mit einem entsprechenden (*καθώς*) Schriftwort, bei dem jeder weitere Kommentar überflüssig ist, belegen will und zwar, weil die Thora bereits zu Wort gekommen ist, mit einem Prophetentext.

---

nicht ausschließlich Esaus Schuld! — als auch der Raub des für Esau bestimmten Vatersegens durch Jakob (Gn. 27, 1—29. 30—40) — der einzig Schuldige Jakob! — die Bevorzugung gerade Jakobs in keiner Weise erklären kann. Zur Schuld Esaus in anderer Hinsicht vgl. Gn. 26, 34 f.; 27, 41 (noch mehr Beresch. R. Wünsche p. 301. 302. 303. 308. 313. 324 f.).

[45] Zum Erstgeburtsrecht Esaus, auf das sowohl V. 11 a als auch V. 12 b anspielt, vgl. Gn. 25, 19—26.

[46] „Hassen“ ist nicht zu pressen. Es ist im alt- und neutest. Sprachgebrauch vielfach lediglich das Negativ zu „lieben“ (nicht lieben, weniger lieben). Vgl. Gn. 29, 31. 33; Dt. 21, 15—17; Lv. 14, 26; Richt. (11, 7); 14, 16; 15, 2; Ez. 16, 37; besonders instruktiv ist Lk. 14, 26 („und nicht haßt seinen Vater ...“) gegen Mt. 10, 37 („seinen Vater mehr liebt als mich“); vgl. auch Röm. 9, 25 = Os. 2, 25, LXX 2, 23 („die Geliebt“ und „die Nichtgeliebt“); Eph. 5, 28 f.; 1 Joh. 4, 20. Auch der Targumist mildert den Ausdruck: den Esau „entfernte“ (verwarf) er; vgl. Strack-Billerbeck III 267. Zum Ganzen s. G. Kittel, Spätjudentum S. 54 f.

[47] Vgl. z. B. Röm. 10, 6 ff. 19 ff. Zum Ganzen vgl. E. v. Dobschütz, in: Zeitschr. f. neutest. Wiss. 25 (1926) 306 f.

[48] Vgl. Röm. 3, 4; 4, 17; 8, 36; 10, 15; 11, 8. 26.

Die Quintessenz der eigenen Ausführungen des Apostels in 9, 10—12 aber ist, daß der Auswahl-Vorsatz Gottes auch bei den Isaakssöhnen und ihren Nachkommen in Kraft bleiben soll, unabhängig von „Geburt" und „Verdienst", **abhängig allein vom Willen des „Rufenden"**. Eben diese Pointe der ganzen Erörterung V. 10—12 — die „Auswahl" hängt ausschließlich von dem unbewegt in Gott selber ruhenden und durch nichts von Menschenseite her zu bewegenden Berufungswillen Gottes ab — findet der Apostel bestätigt durch Mal. 1,2 f. Das Gotteswort

„Den Jakob liebte ich, den Esau aber haßte ich"

beweist ihm nicht nur den Auswahlwillen Gottes als solchen, auch nicht nur (insofern Gott schon vor der Geburt seine Auswahl trifft und dem Jüngeren Liebe, dem Älteren Haß zuwendet), daß Vorrechte der Geburt oder des Verdienstes keinerlei Einfluß haben[49] —, es beweist ihm vor allem durch die Wahl der Anthropomorphismen „lieben", „hassen", die in die Innenwelt Gottes weisen, daß das Auswahlprinzip seine Wurzel nicht außerhalb Gottes, sondern ganz und gar in Gott selber hat.

Bei dieser Bestimmung des Verhältnisses von 9, 13 zum Vorhergehenden (V. 13 Annex zu V. 12) verliert das Mal.-Zitat selbst viel von seinem bei isolierender Betrachtung ihm anhaftenden Grauen. Es will als Schriftwort nicht mehr beweisen, als was der Apostel selber in 9, 10—12 mit Hilfe des Thora-Zitates Gn. 25, 23 auseinandergesetzt hat. Es will kein eigentlich neues, geschweige denn ein aufrührerisches Moment in die Debatte werfen, sondern lediglich bereits Gesagtes schriftgemäß (*καθὼς γέγραπται*) präzisieren und bestätigen. Es will insbesondere die Seite der Betrachtung blitzartig erhellen, die der Apostel immer schärfer herausarbeitet: den Gedanken von der absoluten Freiheit der göttlichen Gnadenwahl, ihrem jedem menschlichen Einfluß (Geburtsprivilegium, Werkverdienst) völlig entrückten, unbewegten und unbewegbaren Ruhen in Gott selbst.

Der Apostel hätte den Gedanken noch weiter verfolgen und die Beweisreihe aus der Patriarchengeschichte zugunsten seiner These 9, 6 b. 7 a. 8 („Nicht alle, sondern nur ein Teil") noch weiter fortsetzen können,

[49] Anders Targum und Midrasch. Vgl. Targ. Jeruschalmi zu Gn. 25, 23 (M. Ginsburger p. 44): „. . ., wenn die Söhne des Kleinen die Gebote der Thora beobachten." Bereschit Rabba Par. 63 zu Gn. 25, 23 (A. Wünsche p. 299) als Ausspruch des R. Huna: „wenn er (Jakob) würdig ist, wird ihm gedient werden (von Esau); wenn nicht, wird er (Jakob) dienen müssen (dem Esau)". Vgl. auch Strack-Billerbeck I 267.

ehe er den Sprung aus der Vergangenheit in die Gegenwart wagt[50]. Doch in seiner lebhaften dialektischen Art unterbricht er sich selbst, um zunächst, anknüpfend an 9, (10—)13, „Einwänden" gegen das bisher Vorgetragene Gehör zu schenken.

2. Der göttliche Auswahl-Vorsatz widerspricht nicht nur nicht der Verheißungstreue Gottes (9, 6—13), er widerspricht auch nicht der göttlichen Gerechtigkeit: 9, 14—21.

Das Ganze ist in die Form von zwei Einwänden gebracht nach dem Schema: a) der formulierte Einwand, b) seine entrüstete Zurückweisung durch den Apostel, c) die Begründung der schroffen Ablehnung aus der Schrift. Den ersten Einwand macht der Apostel sich selber (9, 14). Er findet seine Erledigung in 9, 15—18. Den zweiten Einwand läßt er sich vom Leser unter der Maske eines Opponenten machen (9, 19). In 9, 20—21 weist er den Einwand zurück. Der Selbsteinwurf wurzelt in Mal. 1, 2 f. (Röm. 9, 13), der Opponent knüpft unmittelbar an die Schlußfolgerung 9, 18 an und zwar an ihre zweite, vom Verhärtungswillen Gottes handelnde Hälfte. Beide Einwände hat der Apostel schon in 3, 3—8 niederzuschlagen versucht. Nunmehr leben sie in 9, 14 ff. in anderer Form neu auf.

Der Zusammenhang zwischen 9, 6—13 (Vergangenheit) und 9, 22—29 (Gegenwart) wird durch die apologetische Einlage 9, 14—18 zwar nicht eigentlich zerrissen, aber doch, insbesondere dadurch, daß der Abschnitt 9, 22 ff. gleichzeitig in Abhängigkeit von 9, 14 ff. gerät, merkwürdig gelockert.

a) Der Selbsteinwurf des Apostels und seine Erledigung: 9, 14—18.

9, 14 (a) Was sollen wir also sagen? [51]
Gibt es etwa bei Gott Ungerechtigkeit („Rechtsverletzung")?
(b) Nimmermehr! [52]

---

[50] Vgl. Gn. 48 (bes. V. 17—21); Ps. 78 (77), 67 f.

[51] Die Frage hat meist den Sinn: Was folgt daraus? vgl. 3, 5; 4, 1; 6, 1. 15; 7, 7; 9, 30 (anders 4, 30; 8, 31). — Der Einwand selbst will sagen: Wenn 9, 6—13 richtig ist, ist Gott „ungerecht". Gott ist aber nicht „ungerecht", also ist 9, 6—13 falsch. Sanday-Headlam p. 253.

[52] Nachdrückliche, oft entrüstete Verneinung; vgl. 3, 4. 6. 31; 6, 1. 15; 7, 7. 13 usw. Der Sinn ist: nimmermehr folgt aus meinen vorangehenden Darlegungen, daß es bei Gott Ungerechtigkeit gibt (vgl. Zahn S. 447), daß Gott sich dem Menschen gegenüber einer „Rechtsverletzung" (Jülicher S. 296) schuldig macht!

15 (c¹) Denn
zu Moses sagt er (Gott)[53]:
Ich werde Erbarmen erzeigen, mit wem immer ich Erbarmen habe, und ich werde Mitleid erzeigen, mit wem immer ich Mitleid habe.

16 Demnach (gilt) also:
(Es kommt) nicht auf den Wollenden oder Laufenden[54] (Menschen), sondern (einzig und allein) auf den sich erbarmenden Gott (an)[55].

17 (c²) Spricht ja doch die Schrift zu Pharao[56]:
„Gerade dazu habe ich dich auferweckt, um meine (göttliche) Macht an dir zu erweisen,
damit mein Name auf der ganzen Erde verkündet werde."

18 Demnach (gilt) also:
„Wessen er will, dessen erbarmt er sich,
wen er aber will, den verhärtet er."

Woran knüpft der Einwand 9, 14 an? Worin wird im Blick auf den ganzen Abschnitt 9, 10—13 die „Ungerechtigkeit bei Gott" erblickt?

Bevor wir zu dieser Frage Stellung nehmen, vergegenwärtigen wir uns, daß der Apostel wie bei 9, 1 ff. und 9, 6 ff., so auch bei 9, 10 ff. die Gegenwart im Auge behält. Auch jetzt, so schließt er 9, 13 dem Sinne nach, gibt es Lieblingssöhne (die christusgläubigen Juden) und „gehaßte" (minder geliebte) Söhne (die christusfernen Juden). Dasselbe Gesetz, das die Familiengeschichte der Patriarchen durchwaltet, offenbart seine Geltung auch jetzt: die einen berufen, die anderen nicht.

Dementsprechend dreht sich auch die Debatte 9, 14 ff. nicht um die Geschichtsbeispiele als solche. Es handelt sich nicht darum, das Auswahlverfahren Gottes im Fall Ismael-Isaak bzw. im Fall Esau-Jakob (dieser steht natürlich bei 9, 14 ff. im Vordergrund) vom Vorwurf der Ungerechtigkeit zu reinigen. Hinter den Gestalten der biblischen

---

[53] Ex. 33, 19.

[54] Das Laufen des Wettläufers in der Rennbahn ist Bild für angestrengtes menschliches Streben und Wirken (vgl. Röm. 9, 30; 1 Kor. 9, 24; Phil. 3, 12 ff.). Das Ziel, dem der Läufer entgegenjagt, ist das Heil, näherhin (V. 15) der göttliche Gnadenerweis.

[55] Wiederholung der These 9, 11 f., nur daß an Stelle des „rufenden" Gottes der „sich erbarmende" tritt. — Zur Gottesbezeichnung „der Barmherzige" vgl. Dalman, Worte Jesu I 167; Bousset-Greßmann S. 383.

[56] Ex. 9, 16.

Vergangenheit und ihrem heilsgeschichtlichen Geschick bzw. Mißgeschick steht das drang- und peinvolle Rätsel der Gegenwart. Von der Gegenwart aus sind die Einwände 9, 14. 19 gestellt.

Auf den Einwand 9, 14 konnte man, namentlich von Mal. 1, 2 her, deshalb kommen, weil sowohl in 9, 11 a als auch in 9, 11 b mit Nachdruck betont ist, daß Gott völlig unabhängig vom Verhalten des einzelnen, ohne Rücksicht darauf, ob er es verdient oder nicht, dem einen „Liebe“, dem anderen „Haß“ zuwendet, den einen zum eigentlichen Segenserben auswählt, den anderen nicht. Solche ungleiche Behandlung bei Gleichheit des Verdienstes bzw. Mißverdienstes, solch gegensätzliche Behandlung noch Ungeborener (ohne Rücksicht auf spätere Geburts- oder Leistungsvorzüge [57]) scheint einen bedenklichen Schatten auf die Gerechtigkeit Gottes zu werfen [58].

Schon durch die Formulierung des Einwands rückt der Apostel energisch von ihm ab. Statt einfach zu fragen: „Ist Gott etwa ungerecht?“ (3, 5), wählt er die stark defensive Umschreibung: „Ist etwa Ungerechtigkeit bei Gott?“ Er will damit, ähnlich wie mit der parenthetischen Entschuldigung 3, 5 („nach Menschenweise — wie ein gewöhnlicher, unerleuchteter Mensch — rede ich“), zum Ausdruck bringen, daß ein solcher von Menschenlippen erhobener und menschliche Maßstäbe an Gott anlegender Vorwurf keinerlei Existenzberechtigung hat. Er begnügt sich mit dieser Andeutung, protestiert ausdrücklich mit einem entrüsteten „Nimmermehr!“, spart sich aber den tödlichen Streich in dieser Richtung für 9, 19—21 auf. Zunächst gilt es, sich rein sachlich — auf dem Boden der Schrift — mit der Schwierigkeit auseinanderzusetzen. Schon die Analyse des Einwands [60] läßt ahnen, wie Paulus ihn überwinden wird. Er muß die Voraussetzung, von der der Einwurf ausgeht, zu Fall bringen, daß nämlich Gott tatsächlich bei seiner Wahl den „Wollenden“ und „Laufenden“, d. h. den Menschen mit seinem angestrengten Streben und mühevollen Ringen, seiner sittlichen Kraftanspannung und sittlichen Leistung, berücksichtigen müsse. Spräche wirklich der Mensch und sein Tun bei der Entscheidung Gottes mit, dann wäre es allerdings ungerecht, in einem Falle, wo (wie bei Ungeborenen) jede derartige Unterlage für die Entscheidung pro und contra fehlt, die Entscheidung doch zu treffen. Dann würde wirklich der eine unverdient bevorzugt, der andere unverdient zurückgesetzt. Aber auf den Menschen, was er ist und wie er ist, kommt es bei der Durchführung des göttlichen Auswahl-Vorsatzes überhaupt nicht an. Gott entscheidet, Gott allein! Und er ent-

---

[57] Siehe S. 27 f. [58] O. Holtzmann S. 655.
[60] Siehe den vorigen Absatz.

scheidet vollkommen frei und unabhängig. Das ist das Beweisziel, das der Apostel den beiden Schrifttexten setzt, mit denen er der falschen Voraussetzung des Selbsteinwurfs zu Leibe rückt.

a) Das erste Schriftzitat (Ex. 33, 19): Röm. 9, 15—16.

Der Zusammenhang, in dem das Schriftwort steht, ist folgender[61]: Gott beauftragt Moses mit der Führung des Volkes ins Land Kanaan und verspricht, einen Engel mitzusenden[62], lehnt es aber ab, selbst inmitten des Volkes mithinaufzuziehen, da es „ein widerspenstiges Volk" ist, und er es „sonst unterwegs vernichten müßte"[63]. Moses bittet den Herrn, als Beweis dafür, daß er tatsächlich bei ihm Gnade gefunden habe, ihn wissen zu lassen, wen er sende[64], und als Gott seine Absicht ändert und selber mitzugehen verspricht, bittet er weiter, daß Gott diese Absicht ausführen möge, damit man (die Weltvölker) erkenne, daß er (Moses) mit seinem Volke in Jahves Augen Gnade fand[65], und weiter, daß Gott ihn als Beweis seiner besonderen Huld „seine Gestalt" schauen lasse[66]. Darauf erhält der Führer Israels von Jahve die (von Paulus nur teilweise zitierte) Antwort Ex. 33, 19:

> „Ich will all meine Schöne an Dir vorüberziehen lassen und will den Namen Jahve vor dir ausrufen, nämlich, daß ich Gnade erzeige, wem ich gnädig bin, und Barmherzigkeit dem, dessen ich mich erbarme."

Die Antwort hat also den Sinn: ich will Deine Bitte erfüllen, damit Du daran erkennst, daß ich treu bin, daß ich tatsächlich Gnade erweise, wenn ich zu einem gesagt habe, daß er Gnade in meinen Augen gefunden. Paulus ignoriert den konkreten geschichtlichen Zusammenhang und hält sich (wie schon 9, 7 b. 8) lediglich an die Worte. Von dieser das Schriftwort isolierenden und rein ideell interpretierenden Betrachtung aus versteht er den auf Moses zugespitzten Gottesspruch ganz allgemein und grundsätzlich dahin, daß Gott Mitleid und Erbarmen zuwendet, „wem immer er will" (ὃν ἂν ἐλεῶ, ὃν ἂν οἰκτείρω). Das heißt: Gott lehnt Ex. 33, 19 prinzipiell die Anerkennung jeden Anspruchs des um einen Gnadenerweis Bittenden auf Gewährung seiner Bitte ab. Ihre Erfüllung bleibt ganz dem freien Ermessen Gottes anheimgestellt, und wenn es zur Erfüllung kommt, so ist dies lediglich dem Erbarmen und Mitleid Gottes zu danken.

Aufs erste scheint mit dem Schriftzitat Ex. 33, 19 nichts für die Widerlegung des Einwurfs 9, 14 erreicht zu sein. Der Gottesspruch an Moses bringt keine Erleichterung der durch Mal. 1, 2 f. geschaffenen Situation. Lediglich die Worte sind andere, der Sinn scheint derselbe zu

[61] Vgl. Ex. 33, 1 ff. 14 ff.
[62] Ex. 33, 1 f. [63] Ex. 33, 3. 5.
[64] Ex. 33, 12 f. [65] Ex. 33, 14—17.
[66] Ex. 33, 18; vgl. 33, 20—23.

sein. Ja, der starke Akzent, der auf dem Wollen Gottes liegt (vgl. 9, 18), scheint die Lage zu verschlimmern. Der Versuche, den Nerv der apostolischen Beweisführung bloßzulegen, sind viele, aber nicht alle sind geglückt. Am nächsten kommen der richtigen Deutung jene, welche den Apostel sagen lassen[67]: der auf der Grundlage von 9, 10—13 konstruierte Einwand, daß solches Auswahl-Verfahren Gottes zu der unerträglichen Konsequenz der „Ungerechtigkeit bei Gott" führe, muß verstummen angesichts der Tatsache, daß Gott selbst sich in der Schrift ausdrücklich zu dem Grundsatz der freien Wahl und Alleinwirksamkeit bekennt. Steht das fest, so ist zufolge der unbezweifelbaren Gerechtigkeit Gottes um die Anerkennung der Unantastbarkeit seines Verfahrens nicht herumzukommen.

Aber inwiefern besagt das Ex.-Zitat das, was der Apostel in ihm ausgesprochen findet?

Zunächst ist zu beachten, daß es sich sowohl in 9, 15 als auch in 9, 17 um Gottessprüche handelt und zwar um solche in der Ichform (so bisher nur 9, 13). Gott selbst wird unmittelbar redend in einem Selbstzeugnis eingeführt. An diesem Selbstzeugnis ist nicht zu rütteln. Ferner: der Spruch Ex. 33, 19 (Röm. 9, 15) gewinnt in der Art, wie Paulus ihn dem historischen Milieu enthebt und ideell deutet, prinzipiellen Charakter. Es steht nicht ein Einzelfall (Moses), sondern ein allgemeiner Grundsatz zur Diskussion. Was zu Moses gesagt ist, ist so gesagt, daß es für jeden gilt („ὃν ἂν…, ὃν ἂν…": „wen immer…"). Das ist zweifellos ein kräftiger Fortschritt über 9, 7. 12. 13 hinaus[68]. Weiter scheint der Apostel auch hier (vgl. oben S. 20 A. 23) die hermeneutische Regel zu befolgen: Das, wovon der Text schweigt, hat als ausdrücklich ausgeschlossen zu gelten. Nur unter dieser Voraussetzung erklärt es sich, daß er aus Ex. 33, 19 ohne jeden Zwischenkommentar die Schlußfolgerung zieht: es kommt also nicht darauf an, daß der Mensch „will" und „läuft" (davon steht ja nichts im Text; es dürfte aber nicht unerwähnt bleiben, wenn es wirklich darauf ankäme), sondern darauf, daß Gott Barmherzigkeit erzeigt[69]. Dazu wird von Lagrange (p. 233) mit Recht auf die starke Hervorhebung der Person des Moses hingewiesen („Selbst einem Manne wie

[67] Haering S. 91 f. 93. Vgl. auch Sickenberger S. 222, Jülicher S. 295, Lietzmann S. 88, Zahn S. 447 f., Bardenhewer S. 143 f., Gutjahr S. 302, Sanday-Headlam p. 253.

[68] Es ist freilich nicht zu übersehen, daß schon in 9, 11 b. 12 a prinzipielle Formulierungen vorliegen, freilich nur solche aus dem Munde des Apostels.

[69] Zur Ergänzung des Subjekts vgl. S. 31 A. 54.

Moses...")[70], womit Paulus habe sagen wollen: wenn einer kraft seiner beispiellosen Tugenden und Verdienste etwas Eigenes zu seinen Gunsten in die Wagschale Gottes hätte werfen können, dann Moses; aber gerade zu ihm spricht Gott: ‚ich werde Erbarmen zeigen, mit wem immer ich Erbarmen habe'. Ein Beweis, daß der Grundsatz „nicht auf Grund von Werken, sondern allein auf Grund des Rufes (Gottes)", „nicht Sache eigenen Wollens und Rennens, sondern allein Sache göttlichen Erbarmens" selbst bei einem so hochverdienten Manne wie Moses gilt, um wieviel mehr bei jedem anderen! Endlich: von größter Bedeutung für die Beweisführung des Apostels ist der sprachliche Ausdruck im Ex.-Zitat. Die Verdoppelung der Aussage und die Steigerung vom einfachen „Mitleid" zum inhaltsschweren „Erbarmen"[71] verleihen dem Gottesspruch Kraft und gesteigerte Eindringlichkeit. Die Ausdrücke selbst weisen unzweideutig darauf hin, daß Gottes Erweise Gnadenerweise sind, Akte reiner Erbarmung. Der „Liebes"wille Gottes bei Jakob (9, 13) fließt nach Ex. 23, 19 aus dem göttlichen „Erbarmen". Wo aber einer Gottes Erbarmen erfährt, geschieht es immer, ohne daß der Betreffende irgendwelchen Rechtsanspruch darauf von seiner Seite geltend machen könnte. Denn ein Erbarmen, das Gott einem schuldig ist, ist kein „Erbarmen" mehr[72].

Somit ist in Ex. 33, 19 nicht nur ein Selbstbekenntnis Gottes zum Grundsatz 9, 11 gegeben, daß bei der „Auswahl" alles auf Gott und nichts auf den Menschen ankommt, sondern auch darüber hinaus der neue, dem Leser des Röm. noch nicht in dieser Klarheit und Eindringlichkeit zum Bewußtsein gebrachte Satz, daß der einzige Appell des Menschen an Gott der Appell an seine Barmherzigkeit und Gnade sein kann, wobei jedoch das Recht auf Gottes Erbarmen von seiten des Menschen ausgeschlossen ist. Darum kann Gott auch nicht der „Ungerechtigkeit" geziehen werden, wenn er nach eigenem freien Ermessen Erbarmen übt, an wem immer er will.

β) Das zweite Schriftzitat (Ex. 9, 16): Röm. 9, 17—18.

Während die erste zur Widerlegung des Einwands 9, 14 zitierte Schriftstelle offenbar auf Jakob 9, 13 a Bezug nimmt, will die zweite

[70] *τῷ Μωϋσεῖ γάρ* statt des gewöhnlichen *τῷ γὰρ Μωϋσεῖ*.

[71] So im Griechischen. Im Hebr. stehen sich „Gnade" (Huld) und „Mitleid" gegenüber. Pallis (p. 114) will auch ἐλεήσω im Sinn von „Gunst erweisen" gefaßt wissen.

[72] Über die Unvereinbarkeit von „Verdienst" und „Gnade(ngeschenk)" vgl. 4, 4; 11, 6.

hauptsächlich das Esaubeispiel 9, 13 b ins richtige Licht stellen. Denn mit dem 9, 15 f. geführten Nachweis, daß alle Auswahl Gnadenwahl ist, einzig und allein aus göttlichem Erbarmen geflossen, kann wohl die Liebeszuwendung Gottes gegenüber Jakob (wie gegenüber jedem anderen) verständlich gemacht werden, aber nimmermehr das Wort: „Den Esau aber haßte ich". Bezüglich Jakobs ist der Einwand 9, 14 zum Verstummen gebracht, denn es kann niemand beikommen, dem Erbarmen Gottes in den Arm zu fallen oder bei Ex. 33, 19 die exklusive Deutung von „Erbarmen" im Sinne von „Nur-Erbarmen", „Reines Erbarmen" in Zweifel zu ziehen. Dagegen wird der Zweifel an Gottes Gerechtigkeit um so stärker durch die Erinnerung an Esau genährt. Deshalb das Pharaobeispiel, um auch von der Esau-Seite her den Einwand 9, 14 aus dem Sattel zu heben.

Die Idee der „Verhärtung" Pharaos begegnet nicht bloß an der vom Apostel zitierten Stelle Ex. 9, 16. Sie durchzieht den ganzen Bericht Ex. Kap. 4—14. Ankündigungen und Notizen, die besagen: „Ich verhärte Pharaos Herz", „der Herr verhärtete Pharaos Herz (Sinn)" [73] wechseln mit anderen, wo es heißt: „Pharaos Herz (Sinn) verstockte (verhärtete) sich", „sein Herz (Sinn) war (blieb) verstockt (verhärtet)" [74]. Paulus hält sich, dem Zweck seiner Beweisführung entsprechend, an die erste Gruppe von Texten, wo Gott derjenige ist, der seine Verhärtungsabsicht kundgibt bzw. durchführt. Dabei wählt er wieder wie in 9, 15 eine Selbstaussage Gottes und zwar jene, die sich im Bericht über die 7. Plage findet. Der Text lautet im Zusammenhang [75]:

Da sprach der Herr zu Moses:
In aller Frühe tritt morgen vor den Pharao und sprich zu ihm:
So spricht der Herr, der Schutzgott der Hebräer:

Entlaß mein Volk, damit sie mich verehren! Denn diesmal lasse ich alle meine Plagen auch dich ... befallen, damit du erkennest, daß es keinen auf der ganzen Erde gibt wie mich. Hätte ich doch jetzt schon meine Hand ausstrecken und dich ... mit Seuchen schlagen können, daß du von der Erde verschwunden wärest. Ich ließ dich aber absichtlich am Leben, um dir meine Macht zu enthüllen, damit man auf der ganzen Erde meinen Ruhm verkünde. Hältst du jedoch weiterhin mein Volk zurück, so ... (folgt die Ankündigung der 7. Plage).

---

[73] Ex. 4, 21; 7, 3; 9, 12; 10, 1. 20. 27; 11, 10; 14, 4. 8. 17.

[74] Ex. 7, 13. 14. 22; 8, 11. 15. 28; 9, 7. 34—35.

[75] Ex. 9, 13—17 (Übersetzung nach Rießler, Die Hl. Schrift des A. B., Mainz 1924). Unmittelbar vorher geht als Schluß des 6. Plagenberichtes die Verhärtungsklausel.

[76] Hebr. Grundtext: „eben um dessentwillen erhalte ich dich". LXX: „um dessentwillen bist du bewahrt worden" (διετηρήθης). Paulus: „Um dessentwillen habe ich dich ‚aufgerichtet'" (ἐξήγειρα). Nach dem hebr. und griech. (LXX) Text ist der Sinn (vgl. Ex. 9, 14. 15): bisher habe ich dich absichtlich am Leben gelassen, um..., jetzt aber sollen

Indem er sich mehrfach vom überlieferten Text[76] und weitgehendst vom historischen Sinn der Erzählung emanzipiert und alles Gewicht auf die göttliche Verhärtungsabsicht fallen läßt, findet Paulus in dem Gottesspruch Ex. 9, 16 in erster Linie einen Beweis dafür, daß Gott nicht nur das Recht des Sicherbarmens für sich in Anspruch nimmt, sondern auch das Recht, über gottlose und rebellische Widersacher „Verhärtung" zu verhängen. Darum allein ist es dem Apostel aber offensichtlich nicht zu tun. Denn 1. hätte sich dieser Nachweis auch mit Ex. 4, 21 und jeder anderen Parallele gleicher Art[77] führen lassen, und 2. ist es nicht ersichtlich, wie dieses Recht, wenn es bloß als Rechtsanspruch auftritt, Gott im Falle Esau vor dem Vorwurf der „Ungerechtigkeit" in den Augen dessen, der sich den Einwand 9, 14 zu eigen macht, sollte schützen können. Wenn die Wahl des Apostels deshalb nicht auf Ex. 4, 21 usw., sondern gerade auf Ex. 9, 16 gefallen ist, so muß er dafür seine besondere Gründe gehabt haben. Tatsächlich ist ihm nur hier die Möglichkeit gegeben, die Esauhälfte des Mal.-Zitats unters Licht eines Selbstausspruches Gottes zu stellen, der einen Einblick in die Beweggründe des göttlichen Verhärtungswillens und von da aus eine wirkliche Ausräumung der Schwierigkeit 9, 14 : 13 b gestattet. Wenn nämlich der Apostel auch unerbittlich daran festhält, daß Berufung und Nichtberufung, Erwählung und Nichterwählung, Erbarmung und Verhärtung ganz und gar nicht vom Menschen, sondern einzig und allein

---

meine Plagen auch dich befallen. Paulus wendet den Text mit Hilfe der Lesart ἐξήγειρα anders: „um dessentwillen habe ich dich in Erscheinung treten lassen" (so Preuschen-Bauer[2] unter Berufung auf Zach 11, 16; Josephus, Ant. VIII, 11, 1 § 271 Naber II p. 226) oder vielleicht wörtlich: „aufgeweckt", „auferweckt". Dabei wäre zunächst an das ganze geschichtliche Auftreten des Pharao nach Ort, Zeit, Stellung usw. zu denken, dann aber und vor allem an seinen Widerstand gegen die ihm von Moses übermittelten Gottesbefehle. Seiner Wirkung nach wird ja das durch ἐξήγειρα bezeichnete Handeln Gottes alsbald durch σκληρύνειν wiedergegeben („ich verhärtete"), so daß ἐξήγειρα den Sinn empfängt: ich habe dich so, wie du bist (widersetzlich, ungehorsam), „auferweckt". Nur wenn die vom Apostel vorgenommene Textänderung „ich habe dich auferweckt" bezweckt, den beginnenden (Ex. 4, 21), trotzig andauernden und sich steigernden Widerstand Pharaos wesentlich auf Gott als Urheber zurückzuführen, nur dann ist Pharao das Gegenstück zu Moses (dort der erbarmende, hier der verstockende Gott). Nur dann paßt das Schriftzitat in den gegebenen Zusammenhang, nur dann ermöglicht es die Schlußfolgerung V. 18 b: Wen er aber will, den verhärtet er. Das eine wie das andere, sowohl das „Wollen" als auch das Ziel und Ergebnis dieses Wollens, das „Verhärten", ist in ἐξήγειρα grundgelegt.

[77] Siehe S. 36 A. 73.

von Gott abhängen, so zwingt ihn doch der noch andauernde und gerade bezüglich der Esauhälfte noch unerledigte Einwand 9, 14, nicht bloß das Daß des Verhärtungsrechtes Gottes zu beweisen, sondern auch das Wie und Warum der Anwendung desselben dem menschlichen Begreifen nahezubringen. Anstößig könnte die Verhärtungsabsicht Gottes nämlich dann erscheinen, wenn sie Selbstzweck wäre, wenn es um nichts anderes ginge als lediglich darum, den Ägypterkönig in Aufruhr gegen Gott zu versetzen und ihn dann strafend zu vernichten. Also ein Verhärten bloß um des Verhärtens willen. Dieser Anstoß wird durch Ex. 9, 16 beseitigt. Denn hier wird durch das Selbstzeugnis Gottes einwandfrei sichergestellt, daß Gott nicht verhärtet, nur um zu verhärten, daß er vielmehr mit der Verhärtung höhere, seinen ewigen Plänen und Zielen dienstbare Zwecke verbindet.

Nach seinem eigenen Zeugnis verhärtet Gott Pharao zu einem doppelten Zweck:

1. er will an Pharao „seine göttliche Macht erweisen“; das geschieht
   a) in den 10 Plagenwundern (Plagengerichten)[78],
   b) in der wunderbaren Befreiung Israels aus der Hand seiner mächtigen Bedränger[79],
   c) in der völligen Vernichtung des Pharao und seines Heeres[80];
2. er will, daß dadurch sein (Jahves) Name (Ruhm) auf der ganzen Welt verkündet werde.

Die Verhärtung Pharaos ist somit in der Hand Gottes nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck und zwar zum Zweck der Durchführung seiner der göttlichen Selbstverherrlichung dienenden ewigen Absichten. Das ist ein Motiv[81], das in den Augen Pauli Gottes eben so würdig ist wie das in 9, 15 unterstrichene Motiv des göttlichen Erbarmens. Sowenig der Mensch es Gott verwehren kann, Erbarmen zu erweisen, wem immer er will, ebensowenig kann er es dem für seine eigene Verherrlichung wirkenden Gott verbieten, erforderlichenfalls sich für die Durchführung seiner Pläne auch verhärtete Herzen zu bereiten.

---

[78] Vgl. Ex. 7, 3 ff.; 10, 2; 11, 9 (hier und in c) ist die Machtoffenbarung zugleich Zornesoffenbarung).

[79] Vgl. Ex. 6, 6; 7, 4 b. 5; 14, 30.

[80] Ex. 14, 4. 17 f. 31; 15, 1. 4. 14—16.

[81] Vgl. Is. 48, 10. 11: „Siehe, ich will dich läutern, aber nicht wie Silber, sondern ich will dich auserwählt machen im Ofen des Elends um meinetwillen. Ja, um meinetwillen will ich es tun, damit ich nicht gelästert werde, denn ich will meine Ehre keinem andern lassen.“

Die Schlußfolgerung **9, 18**, die 9, 16 parallel läuft und sich auf 9, 17 zu beziehen scheint, faßt in Wirklichkeit das Ergebnis beider Schriftbeweise in allgemeingültigen Thesen zusammen:

a) wen er will[82], dessen erbarmt er sich (das Fazit aus 9, 15—16),
b) wen er aber will, den verhärtet er[83] (das Fazit aus 9, 17),

das eine wie das andere ohne Rücksicht auf des Betreffenden Verdienst (Fall a: Moses, Jakob, Isaak — das „Israel der Auswahl") bzw. ohne Rücksicht auf etwaige Schuld (Fall b: Pharao, Esau, Ismael — das ungläubige, „verhärtete" Israel). Ausschlaggebend ist nur eines: der göttliche Wille.

Damit ist der Selbsteinwurf 9, 14 („Ungerechtigkeit bei Gott?") nach allen Seiten hin zum Schweigen gebracht. Die ganze Erörterung hat den Apostel unleugbar bedeutsam gefördert. Insbesondere hat ihn Ex. 9, 16 = Röm. 9, 17 einen aufschlußreichen Blick in die tieferen Gründe und Absichten des göttlichen Verhärtungswillens tun lassen, wie sie Gott im Falle Pharao verfolgte und ähnlich in jedem Falle, auch im Falle der Verstockung der Juden, verfolgt. Der Apostel und mit ihm der Leser lernt dabei zweierlei: 1. nicht immer unverwandten Blickes auf den schwarzen Punkt des rätselvollen Unglaubens Israels hinzustarren, sondern auch den Motiven und Zielen Gottes bei seinen „Gerichten" und „Wegen" nachzuspüren; 2. in die Erwägung einzutreten, ob nicht dieselbe (oder eine ähnliche) Erklärung, wie die, die Gott selber mit Ex. 9, 16 zu seiner Verhärtungsmaßnahme gegenüber Pharao gibt, auch für den Unglauben Israels in der Gegenwart ausfindig gemacht werden kann. Die Wirkung dieser Anregungen können wir schon bei 9, 22 ff. feststellen[85]. Hier beginnt der Apostel, das Verfahren Gottes in der Gegenwart nach beiden Seiten zu analysieren, und das Ergebnis selbst ist so formuliert, daß es sofort — teilweise sogar bis in den Wortlaut hinein — als dem Paradebeispiel 9, 17 nachgebildet zu erkennen ist.

---

[82] Der Ton liegt auf dem zweimaligen aus ἐξήγειρα (ich habe dich auferweckt) erschlossenen θέλει, „er will". Was im Gottesspruch Ex. 33, 19 (Röm. 9, 15) implicite bereits enthalten ist, wird hier explicite herausgestellt: ob Gott Erbarmen erzeigt oder verhärtet, die Entscheidung in der einen wie in der anderen Richtung ist lediglich Ausfluß seines Willens.

[83] σκληρύνειν: hart machen, unnachgiebig machen, verhärten. Vgl. Ex. 4, 21: „All die Erweise (Machterweise, Wunder), die ich in deine Hand lege, wirst du vor Pharao tun. Ich aber werde sein Herz verhärten, daß er das Volk nicht entläßt." Ähnlich 7, 35, kürzer 9, 12; 14, 4. 17.

[85] Die volle Auswirkung zeigt sich erst 11, 11—32.

Zuvor setzt sich jedoch die Diskussion 9, 14 ff. in einem zweiten Einwand fort, der eine Folge der Debatte über den ersten ist.

b) Der Einwand des fingierten Opponenten: 9, 19—21.

9, 19 Du wirst mir einwenden:
Wozu tadelt er (Gott) (dann) noch? [86]
Denn wer vermag seinem Willensbeschluß zu widerstehen? [87]
20 (a) O Mensch! Wer vielmehr (so frage ich Dich!) bist denn Du, daß Du Gott in Widerrede entgegentrittst?
(b) Darf etwa das Gebild zum Bildner sagen: Warum hast Du mich (gerade) so gemacht? [88]
21 (c) Oder hat etwa der Töpfer nicht (freie Verfügungs-) Gewalt über den Ton, aus derselben Teig(masse) das eine Gefäß zur Ehre, das andere zur Unehre herzustellen?

Es ist keine Frage, daß 9, 19 nirgends anders als bei 9, 18 einhakt. Der Gegner opponiert gegen die zusammenfassende Schlußfolgerung aus den beiden Schrifttexten V. 15. 17. Er knüpft unmittelbar an das zweimalige „wen er will" an und sucht zu zeigen, daß dieser Satz falsch ist, weil er, zu Ende gedacht, zur Aufhebung der menschlichen Verantwortlichkeit und damit zur Aufhebung der göttlichen Strafgerechtigkeit führt. Tadel nämlich setzt Schuld voraus, Schuld aber freien Willen. Dieser aber ist, so meint der Opponent, in V. 18 auf das entschiedenste verneint. Denn, wenn Gott will, wer könnte sich seinem Willen widersetzen? Ist er also selber der Verhärter, und zwar ein unwiderstehlicher Verhärter, wie kann er dann den von ihm selbst Verhärteten noch tadeln bzw. strafen? [89]

---

[86] Der Einwand stützt sich nach Zahn (S. 452 f.) auf die Rügen, die Gott Ex. 7, 16; 8, 25; 10, 3 (vgl. 9, 34; 10, 16) dem Pharao erteilt.

[87] Wörtlich: wer hat ihm (je) widerstanden? Antwort: Niemand! Vgl. LXX Weish. Sal. 12, 12; 11, 21 (22); Dan. 4, 32 (35).

[88] Bei „so" ist an Typen wie Pharao (Esau, Ismael) und dann überhaupt an die ungläubigen Juden gedacht. — Auf die Erklärung von Zahn (S. 455 f.): „Warum hast Du mich unter diesen Umständen (οὕτως) überhaupt erst erschaffen?" wird das Prädestinationsheft näher eingehen.

[89] Vgl. die deutlichere Sprache in 3, 5: „wenn er seinen Zorn — sein Strafgericht — heraufführt"; 3, 7: „warum werde ich dann noch, als ob ich ein Sünder wäre, gerichtet?" — Objekt des Tadels ist also der

Die Zurückweisung des Einwands erfolgt in drei kräftigen Stößen:

1. in der Anrede „O Mensch!“ Der Sinn ist: Bist Du denn Gott gegenüber seinesgleichen, daß Du als auf gleichem Fuß mit ihm stehend mit ihm rechten kannst? Das Nichts mit dem All, die Ohnmacht mit der Allmacht?

2. im Vergleich mit dem Gebilde und dem Bildner (Warum hast Du mich gerade so gemacht?)

3. im Gleichnis vom Tongefäß und dem Töpfer.

Der Sinn der drei Fragen ist nicht jedesmal derselbe. Vor allem soll nicht jedesmal gesagt werden: der Kreatur steht nimmermehr das Recht zu, Gott zur Rechenschaft zu ziehen. Davon ist nur in (1.) die Rede. Dagegen will schon der Vergleich mit dem Gebilde und Bildner (2.) den Gedanken aussprechen: der Bildner hat es „so“ gemacht, das ist sein gutes Recht! Noch schärfer tritt diese Pointe im Töpfergleichnis (3.) hervor: der Töpfer hat das Recht (ἐξουσία), aus derselben Masse[90] entsprechend der von ihm allein festzusetzenden Zweckbestimmung[91] auch Gefäße „zur Unehre“ zu formen, dazu ist er der Töpfer! So hat auch Gott das Recht, aus demselben Volk Israel die einen an ehrenvoller, bevorzugter Stelle, die anderen in niedriger, beschämender Rolle als Organe

---

von Gott selbst im Ungehorsam, Unglauben usw. „Verhärtete“. Dem Opponenten 9, 19 schwebt nach wie vor das Pharao-Exempel vor. Nach dem Exodus-Bericht hat Gott den Pharao und die Ägypter nicht nur verhärtet, sondern sie auch [mit den 10 Plagen] fortschreitend bestraft. Er hat sie zuletzt darin bestärkt, den Israeliten ins trockene Meer nachzuziehen (Ex. 14, 17 ff.), und hat sie dann dem Untergang überantwortet, so daß kein einziger von ihnen am Leben blieb (Ex. 14, 23 ff.). Wie konnte er das, wie kann er das, wo der kleine, ohnmächtige Mensch gegen Gottes allmächtigen, unwiderstehlichen Willen nun doch einmal nicht aufkommt? —

[90] φύραμα: „Teig“. 11, 16 und 1 Kor. 5, 7 vom Brotteig, hier von der teigartigen Tonmasse, aus der der Töpfer seine Gefäße formt. — Die starke Betonung des Zusatzes „aus derselben Masse“ erfolgt im Blick auf das physische Israel, aus dem Gott wie aus einer Tonmasse teils Gefäße mit ehrenvoller, teils solche („ungläubige“, „verhärtete“) mit sie entehrender Bestimmung formt.

[91] Die einen bestimmt er zu „ehrenvoller“ Verwendung (Ziervasen, Prunkgefäße u. dgl.), andere zu ganz gewöhnlichen, niedrigen, ihnen zur „Unehre“ gereichenden Diensten (Nachtgeschirre). Vgl. 2 Tim. 2, 20 f. (Hausgeräte zu edlen und solche zu gewöhnlichen, „entehrenden“, d. h. unansehnlichen Zwecken).

seines Willens zu gebrauchen[92]. Der Mensch ist nur Werkzeug in der Hand seines Schöpfers. Welche Verwendung im ewigen göttlichen Heilsplan ihm zuzuweisen ist, darüber bestimmt einzig und allein Gott, ohne daß das Geschöpf ein Recht hat, sich gegen diese, wie immer geartete, Entscheidung aufzulehnen.

Paulus ignoriert somit das Bedenken des Opponenten, daß bei dem vom Apostel eingenommenen Standpunkt alle menschliche Verantwortlichkeit wie auch alle Strafbarkeit menschlichen Tuns aufhöre, vollständig. Was er dazu zu sagen hat, hat er bereits in 3, 6—8 gesagt. Er sieht aber auch über das Problem „Gnade und Freiheit" hinweg. Er macht nicht einmal einen Versuch, die Schwierigkeit zu lösen. Er verharrt unbeweglich innerhalb der durch die bisherigen Auseinandersetzungen gezogenen Schranken: Gott alles, der Mensch nichts; Gott der souveräne Herr, der Mensch — so oder so, ob er will oder nicht — sein seinen höheren Zwecken dienstbares Werkzeug. Paulus verzichtet darauf, der ganzen Argumentation den Stachel dadurch zu nehmen, daß er neben die Aussage „der Herr verhärtete das Herz Pharaos" die andere, das Schuldmoment betonende setzt: „Pharao verhärtete sich". Er weist auch nicht auf den Universalismus des göttlichen Heilswillens hin, der auch die Ungehorsamen, die Verstockten und Verhärteten umfaßt. Er sieht davon ab, zwischen zeitlicher und ewiger Bestimmung zu unterscheiden, zumal ja das konkrete Veranschaulichungsmittel, die Verhärtung Pharaos, selber schon in der Ebene der Zeit und nicht in der der Ewigkeit liegt. Er unternimmt nichts, die höheren Zwecke, die Gott mit der Verhärtung Israels verfolgt — analog der Aufklärung, die er zur Verhärtung Pharaos bringt —, jetzt schon zu enthüllen.

Zu all dem ist er „auf dem Weg" (vgl. 9, 22 ff.), aber das Entscheidende bringt erst das letzte (11.) Kapitel. In Kap. 9 will der Apostel lediglich, wie seine alttestl. Vorgänger[93], ein Grundgefühl aller Religion und Frömmigkeit einhämmern: daß der Mensch sich wahrhaftig unter die Tatsache, daß er Geschöpf ist, zu beugen hat, daß er sich nicht über, sondern unter Gottes Willen, Recht und Geheimnis stellt, daß er nicht urteilt, wo ihm das Letzte immer verborgen bleibt,

---

[92] Der Ton liegt also nicht auf dem allgemeinen Satz, daß der Töpfer gestalten kann, was und wie er will, sondern auf der den Protest 9, 20 b widerlegenden besonderen These, daß Gott auch „Schmachgefäße" für sich formen kann, um sie der Verwirklichung seiner Pläne dienstbar zu machen. — Der Vergleich hinkt in etwa, insofern „toter Stoff" und lebendige vernunft- und willensbegabte Menschen miteinander in Parallele gesetzt werden. Aber die durch das Töpfergleichnis veranschaulichte Tatsache selbst steht für Paulus, ganz unabhängig vom Veranschaulichungsmittel, auf Grund der Schriftzeugnisse (S. die folg. Anm.) fest. Er hat nicht unsere Bedenken (vgl. etwa O. Holtzmann S. 656), sondern die seiner Leser zu zerstreuen, und für diese ist die harte Schriftlösung 9, 21 ebenso annehmbar wie die nicht minder harte 9, 13.

[93] Is. 29, 16; 45, 9; Jer. 8, 1—8; Weish. 15, 7; Sir. 36, 10—13 (LXX 33, 10—13).

daß er das Unbegreifliche und den Unbegreiflichen einfach demütig anbetet, mag er über den einzelnen disponieren, wie immer er will. Anerkennung der souveränen Freiheit und Oberherrlichkeit Gottes in abgrundtiefem Abhängigkeitsgefühl.

Damit bricht Paulus die 9, 14 begonnene Debatte ab. Die Einlage 9, 14—21, die ihren exkursartigen Charakter mehr und mehr abgestreift hat, ist zu Ende. Die historische Beispielsammlung für das Auswahlverfahren ist grundsätzlich erfaßt, sie ist vertieft und verfestigt. Mit 9, 22 wendet sich der Apostel wieder zurück zu 9, 6—13 und gleichzeitig von der Vergangenheit weg unmittelbar hin zur Gegenwart. 9, 14—21 wirkt dabei kräftig nach.

3. Das Auswahl-Verfahren Gottes im Jetzt der Heilszeit, wo Gott einerseits als Verhärter (Israels) von der Verhärtung nicht zur Vernichtung weiterschreitet, anderseits als Erbarmer zum Israel der Auswahl auch Heiden hinzuwählt: 9, 22—29.

Die formelle[94] Rückkehr von der Betrachtung des göttlichen Waltens in der Vergangenheit zu dem in der Gegenwart vollzieht sich, da 9, 22 ff. nicht mehr unmittelbar an 9, 6—13 anknüpfen kann, ganz unmerklich. Auch formell und inhaltlich zeigt der Abschnitt 9, 22 ff. ein wesentlich anderes Gesicht, als er es bei unmittelbarem Anschluß an 9, 6—13 bekommen hätte. Es geht jetzt nicht mehr, einfach fortzufahren: „Wie in der Patriarchenzeit nicht ganz Israel Verheißungsträger wurde, sondern nur eine „Auswahl" (bzw. „Auswahl aus der Auswahl"), und wie damals Berufung und Nichtberufung, Begnadigung und Nichtbegnadigung (Verhärtung) ohne Rücksicht auf menschliche Geburts- oder Leistungsvorzüge erfolgt, sondern einzig und allein kraft göttlicher „Berufung", — so ist es auch in der „Jetztzeit"". Dieser Übergang, so nahe er hinter **9, 13** gelegen hätte[95], ist bei 9, 22 nicht mehr möglich. Dafür steht 9, 6—13 zu weit ab. Anderseits hat sich der Abschnitt 9, 14—21 immer mehr aus seiner Nebenrolle als Exkurs in die Hauptrolle hineingesteigert und lagert nun mit seinem wuchtigen Gedanken- und Bildermaterial und seiner abstrakten, prinzipiellen Härte und Schärfe wie ein wegversperrender Block vor dem Eingang zu 9, 22 ff. Der Apostel hat mit bewundernswertem Geschick dieser Sachlage Rechnung getragen und mit 9, 22 ff. gerade in den mächtigen Felsblock 9, 14—21 einen Tunnel gebohrt, der, soweit als möglich, ins Licht der Gegenwart führen soll.

Der ganze Abschnitt zerfällt nach beliebtem paulinischem Schema in zwei Unterabschnitte:

a) Die These: 9, 22—24,

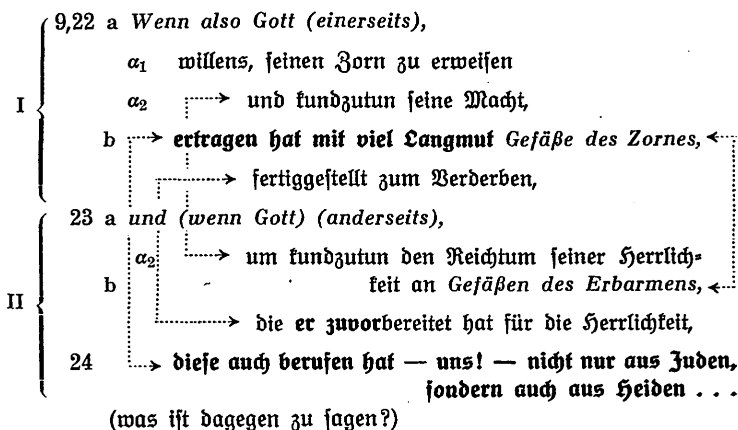
b) Der Schriftbeweis zu 9, 24: 9, 25—29.

---

[94] Zur materiellen Gegenwartsbeziehung von 9, 1 ff. 6 ff. 10 ff. 14 ff. vgl. S. 8 ff. 12 ff. 25. 30.

[95] Vgl. etwa Kap. 11, wo in V. 5 die der Vergangenheit entnommene Eliasgeschichte unmittelbar auf die „Jetztzeit" ausgedeutet wird.

a) Die These: 9, 22—24.



Was über die Struktur des ganzen Abschnitts zu sagen ist, läßt sich ohne weiteres vom Übersetzungsschema ablesen: zwei in symmetrischem Parallelismus aufgebaute Vordersätze (Bedingungssätze, jeder mit einem vorangestellten Untersatz) ohne Nachsatz. Dazu eine starke Störung des Parallelismus in V. 23 b, wo der 23 a fortgesetzte Bedingungssatz offen bleibt:

und (wenn Gott), um kundzutun . . . an Gefäßen des Erbarmens,
welche (ἃ) er zuvor bereitet hat für . . .,
welche (οὓς ἡμᾶς) er auch berufen hat . . .

In der Übersetzung ist diese Anomalie ausgeglichen und der zweite Relativsatz, wie es vom Apostel ursprünglich wohl beabsichtigt war, zum Träger der Hauptaussage gemacht.

α) Gottes Langmut gegen die Zornesgefäße: 9, 22.

Auf die Gestaltung von 9, 22 hat sowohl das Pharao-Beispiel 9, 17 als auch das Töpfergleichnis 9, 21 Einfluß ausgeübt. Aus 9, 17 klingen eine Reihe von Einzelausdrücken nach. Von hier ist auch die ganze Struktur von 9, 22 f. inspiriert. Maßgebend für diese weitgehende Anlehnung an 9, 17 ist in erster Linie die starke gedankliche Bindung des Apostels an das Pharao-Exempel, weil es das Verhärtungsexempel ist. Pharao dient ihm als Typus des Verstockungs-Israel seiner eigenen Zeit. Deshalb kopiert er das Bild 9, 17, soweit als möglich, Zug für Zug, teilweise sogar mit noch kräftigeren Strichen und noch düstereren Farben, um dann auf diesem Hintergrund in apologetisch wirksamster Weise das große Wunder der göttlichen Langmut auf-

leuchten zu lassen, das mit seinem hellen Schein selbst das Dunkel, das über dem Schicksal der Verhärteten lagert, in etwa zu lichten vermag. Demgegenüber ist der Einfluß des Töpfergleichnisses, das nur das Bild von den „Gefäßen" und mit dem Bild auch die Unterscheidung von „Ehren"- und „Schmach-Gefäßen" (Paulus: Erbarmens- und Zorngefäße) beisteuert, als verhältnismäßig unbedeutend zu bezeichnen.

Die Erklärung bietet mancherlei Schwierigkeiten.

a) θέλων[96]: In der Übersetzung ist das Partizip absichtlich nicht aufgelöst worden („willens")[97]. Der Apostel will damit, wie namentlich der Schriftbeweis 9, 27—29 zeigen wird, durchaus nicht sagen, Gott habe die anfänglich beabsichtigte Zornesoffenbarung dann doch nicht vollstreckt, sondern statt dessen die Zornesgefäße „mit großer Langmut ertragen"[98]. Der Sinn ist vielmehr: Gott wollte seinen Zorn[99] und seine Macht (= V. 17) an den Zorngefäßen offenbaren und er hat diesen Willen auch in die Tat umgesetzt, aber er ließ es bei der Durchführung dieses Willensbeschlusses nicht zur völligen Vernichtung und Vertilgung der Zornesgefäße kommen (wie bei Pharao und den Ägyptern). In der fortschreitenden Durchführung seiner Zornes- und Machtoffenbarung hat er gleichsam auf halbem Wege halt gemacht. Seine „große Langmut" hat der restlosen Auswirkung seines Zorneswillens Einhalt geboten.

Die Frage, inwiefern Gott an den Zorngefäßen, den ungläubigen Juden, seinen Zorn und seine Macht bereits erwiesen hat, läßt der Apostel unbeantwortet. Beim Pharao-Beispiel ergibt sich die Antwort ohne weiteres aus der Schrift (s. S. 38). In der Heilszeit entspricht der Zornesoffenbarung das Verstockungsgericht an den Zorngefäßen (11, 7 ff.), während die völlige Vernichtung dank Gottes Langmut von ihnen ferngehalten wird. Der Machtoffenbarung entspricht die wunderbare Errettung (des Auswahl-Israel und) der Heiden (parallel der Befreiung Israels aus Ägypten), die Gott allen jüdischen Widerständen zum Trotz (1 Thess. 2, 16) mit starker Hand durchführt, wobei

[96] Nachhall von θέλειν V. 18; sachlich parallel dem ἐξήγειρα, ὅπως V. 17.

[97] Es sind alle möglichen Auflösungen vorgeschlagen worden: auf Grund seines Willens . . ., indem er wollte . . ., weil er wollte . . ., obgleich er wollte . . ., um zu . . . erweisen.

[98] Der Ausdruck „ertragen" involviert als Gegensatz „ein Ende mit ihnen machen", „sie vom Erdboden vertilgen". Vgl. 4 Esdr. 3, 28 ff. Violet, I, § 6, 1—2: Als ich dann aber hierher (nach Babylon) kam und unzählige Frevel sah — wie viele Frevler sah meine Seele nun schon 30 Jahre lang! —, da entsetzte sich mein Herz, weil ich sah,

wie du die Sünder trägst, und die Frevler verschonst, dein Volk **vernichtet** und deine Feinde behütet hast.	„(er)tragen" ist also synonym mit verschonen, behüten; Gegensatz: vernichten.

[99] „Zorn" = Strafgericht, zeitliches (1, 18. 24. 26. 28) und ewiges (1, 32; 2, 5. 8); beides, Gegenwarts- und Zukunftszorn, nebeneinander in 5, 9 f.

wiederum das Ziel beider Offenbarungen die „Verkündigung seines Namens auf der ganzen Erde" ist.

b) „Zorngefäße" (σκεύη ὀργῆς). Die Wendung erinnert an Jer. 50, 25 (LXX 27, 25): „Jahve tut auf seine Rüstkammer und holt heraus die Gefäße (Geräte, Waffenrüstung: Mt. 12, 29) seines Grimmes" [100]. Aber die Berührung ist eine rein lexikalische. Bei Paulus sind die Zorngefäße nicht Werkzeuge, mit denen Gott seinen Zorn vollstreckt, sondern selber Objekte dieses Zornes. In der Sache ist der Apostel zweifellos durch das Töpfergleichnis zu dem Bild angeregt worden: „das eine Gefäß zur Ehre, das andere zur Unehre". Zorngefäße sind Menschen, denen Gottes Zorn sich zuwendet, gegen die Gottes Zorn sich ergießt, genau wie „Erbarmungsgefäße" Menschen sind, denen Gott Erbarmen erweist [101]. Den einen zürnt er und straft sie, mit den anderen hat er Mitleid. Die Zornes- und Machtoffenbarung selbst, von der 9, 22 die Rede ist, vollzieht sich im Rahmen der Zeit. Sie ist ein geschichtlicher, kein eschatologischer Vorgang. Erst der Ausdruck

c) „bereitgestellt fürs Verderben" (κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν) eröffnet die eschatologische Perspektive. Ob dem Apostel hier Is. 54, 16 [102] vorschwebt, ist sehr ungewiß [103]. Der Ausdruck für „Verderben" (ἀπώλεια) kann an sich ebensowohl geschichtlich („Untergang") als eschatologisch (ewiges „Verderben", „Verdammnis") verstanden werden. Der Parallelismus mit δόξα V. 23 b (ewige Verherrlichung) fordert die eschatologische Fassung. Es ist nicht von einer Zubereitung für ein zeitliches Strafgericht, für eine dem Untergang der Ägypter entsprechende Katastrophe die Rede, sondern von einer Bereitstellung fürs ewige Verderben [104].

Man hat aus dem Parallelismus mit 9, 23 (die er zuvorbereitet hat für die ewige Verherrlichung) schließen wollen, daß auch an unserer Stelle Gott das handelnde Subjekt ist. Wie er die einen für die ewige Herrlichkeit bestimme (V. 23), so die anderen (V. 22) für die ewige Verdammnis. Aber gerade eine sorgfältige Betrachtung des Parallelismus zwischen V. 23 und V. 22 hätte vor diesem Fehlschluß bewahren sollen. Es treten ja so klaffende Unterschiede in den Formulierungen der beiderseitigen Aussagen zutage, daß sie ein nicht leicht zu nehmendes Hindernis für die schroff prädestinatianische Deutung des V. 22 bilden. Während in V. 23 das Kompositum „zuvorbereiten" erscheint (προ-ητοίμασεν), wodurch die Bestimmung der Erbarmungsgefäße für die himmlische Glorie als etwas von Ewigkeit her in Szene Gesetztes charakterisiert wird, fehlt

---

[100] ἐξήνεγκεν (vgl. das ἤνεγκεν bei Paulus) τὰ σκεύη τῆς ὀργῆς αὐτοῦ.

[101] Vgl. σκεῦος ἐκλογῆς Apg. 9, 15, „Gefäß der Erwählung" = Gefäß, das Gott sich erwählt hat. Zur Vergleichung von Menschen mit Gefäßen vgl. Zahn S. 456 A. 22.

[102] ἔκτισά σε οὐκ εἰς ἀπώλειαν φθεῖραι = ich habe Dich nicht fürs Verderben geschaffen, Dich zu vernichten.

[103] Wenn es der Fall wäre, so wäre bemerkenswert, daß der Apostel den schroff prädestinatianisch klingenden Ausdruck ἔκτισα („ich habe dich erschaffen, um . . .") durch καταρτίζειν ersetzt hat, was dann natürlich erst recht nicht prädestinatianisch gepreßt werden darf.

[104] Vgl. b. Berach. 8 b (Goldschmidt I 27, [25]): „(Die Perser) sind geweiht und bereitet für die Hölle."

dieses wichtige Merkmal vorzeitlicher Bestimmung in V. 22, wo der Apostel sich vielmehr mit dem Simplex begnügt. Und während in V. 23 bei aktivischer Fassung des Verbums (προητοίμασεν) Gott deutlich als Subjekt erscheint, bleibt in V. 22, wo die passivische Fassung bevorzugt ist (κατηρτισμένα[105], Perf. Pass.) der Urheber des „Zugerüstetseins fürs ewige Verderben" im Dunklen. Diese bedeutsamen Differenzen[106] sind kein Spiel des Zufalls, sondern entspringen einer wohlerwogenen Absicht. Durch die völlig andersartige Gestaltung des V. 22 gegenüber dem V. 23 soll verhindert werden, daß Gott unmittelbar in die Rolle dessen, der nach vorzeitlichem Beschluß die Zorngefäße für das ihnen sowieso bestimmte ewige Verderben „reif" macht, hineingedrängt wird. Und ebenso wie nach der Seite Gottes bleibt die Frage auch nach der Seite des Menschen offen. Auch das ist im Text nicht ausgesprochen, daß der Mensch sich die Verderbensreife selber zugezogen hat. Was in V. 23 als selige Christenerfahrung gleichsam im Triumph gefeiert wird, bleibt in V. 22 in den Schleier des Geheimnisses gehüllt. Was dem Leser durch V. 22b zum Bewußtsein gebracht werden soll, ist nicht die unheimliche Lehre einer Vorherbestimmung von Zorngefäßen zum ewigen Verderben — diesen Gedanken hat der Apostel gerade nicht auszusprechen gewagt! —, sondern, wie die Hauptaussage ganz deutlich zeigt, das andere, daß Gott die Zorngefäße, obwohl sie fürs ewige Verderben „fix und fertig" waren, gleichwohl dem ewigen Verderben nicht überantwortet, sondern in seiner „großen Langmut" „ertragen", d. h. am Leben gelassen hat. Das Erbarmen Gottes, an sich schon, wenn es sich um Zorngefäße handelt, ein unbegreifliches Wunder, übersteigt alles menschliche Fassungsvermögen, wenn die Zorngefäße dazu noch völlig reif fürs ewige Verderben geworden sind, und Gott sie gerade in dem Augenblick zurückreißt, wo die Hölle bereits ihren Rachen öffnet, sie zu verschlingen. Sie sind gerade im Begriff, in ihrer Existenz vernichtet zu werden, da entschließt sich Gott, ihre Existenz zu „ertragen".

Das ist die große Überraschung, mit der der Apostel beim Übergang zur Gegenwartsbetrachtung den Leser überfällt. Das Pharao-Beispiel 9, 17 und die Proklamation der absoluten Freiheit und Oberherrlichkeit Gottes in 9, 19—21 (Töpfergleichnis) ließ eine Fortsetzung erwarten wie etwa diese:

> Wenn also Gott (der bei Pharao sich als Verhärter und strafender Richter offenbart und der, wie V. 19—21 erweist, mit den Menschen verfahren kann wie der Töpfer mit seinen Töpfen), willens, seinen Zorn zu erweisen und kundzutun seine Macht an Gefäßen des Zornes (den ungläubigen Juden), diese (gleichwie die Ägypter dem zeitlichen, so sie) dem ewigen Verderben preisgegeben hat, was ist dagegen zu sagen?

---

[105] Nicht ἃ προκατήρτισεν.

[106] Lagrange (p. 240 c) versucht auch noch einen Bedeutungswechsel zwischen προητοίμασεν und κατηρτισμένος nachzuweisen, m. E. ohne Erfolg.

Statt einer Aussage über die restlose Vollstreckung der Zornes- und Machtoffenbarung, die erst mit der Vernichtung der Zorngefäße im ewigen Verderben gegeben wäre, folgt jedoch ganz im Gegenteil eine Aussage über die vorherige Inhibierung und Sistierung der beschlossenen Vernichtungsaktion, die gerade in dem Augenblick statthat, wo das Verderben unabwendbar scheint. So erlebt das ungläubige Israel inmitten der göttlichen Zornes- und Machtoffenbarung (d. i. der Verstockung und Verhärtung), die es unmittelbar mit ewigem Verderben bedroht, die große Offenbarung der göttlichen Barmherzigkeit und Langmut auch gegenüber den „Verhärteten" im Jetzt der Heilszeit. Und von dieser Hochwarte aus kann dann der Apostel mit Recht die triumphierende Frage aufwerfen: Was ist dagegen vom Standpunkt aus, daß Gott gerecht sein muß, einzuwenden? Ist Langmut nicht mehr als Gerechtigkeit?

Aus welchen Motiven heraus Gott die Zorngefäße mit vieler Langmut erträgt und wann bzw. unter welchen Voraussetzungen seine *μακροθυμία* gegen die Verstockten, dieser eindrucksvolle Beweis seiner Liebe auch gegen die ihm Widerstrebenden, die nicht eher straft, als bis das Maß der Sünden voll ist, zu Ende geht, ist nicht angedeutet. Man könnte an 2, 4—5 erinnern: Gott will Zeit zur Buße lassen (vgl. dazu 11, 23). Der Apostel selbst läßt die Frage an u. St. offen.

β) Berufung von „Erbarmensgefäßen" nicht nur aus Juden, sondern auch aus Heiden: 9, 23—24.

Man erwartet nach Analogie von V. 22, daß der Apostel fortfährt: und wenn Gott anderseits[107], um kundzutun sein Erbarmen gegen Gefäße des Erbarmens, die er zuvorbereitet hat fürs ewige Leben, diese auch tatsächlich berufen hat usw. (vgl. 8, 30 a).

Statt dessen heißt es: „... um kundzutun den Reichtum seiner Herrlichkeit". Die vom Apostel gewählte Ausdrucksweise besagt mehr als die von uns erwartete. Er spricht nicht einfach vom „Erbarmen", sondern zunächst vom „Reichtum" Gottes. Damit verbindet sich die Vorstellung der Fülle. „Die Fülle seiner Herrlichkeit" = die Herrlichkeit, die er (Gott) in unbegrenzter Fülle besitzt und aus der heraus er verschwenderisch schenkt (10, 12). Es soll dadurch, wie in V. 22 durch die Betonung der Größe der Langmut, hervorgehoben werden, daß Gott im Jetzt der Heilszeit alle Maßstäbe der Vergangenheit hinter sich läßt und in schrankenloser Güte unendlich langmütig gegen die einen (die Zorngefäße) und unendlich freigebig gegen die anderen (die Erbarmensgefäße) ist. Der Apostel spricht dabei nicht vom „Reichtum des Erbarmens", sondern vom „Reichtum der Herrlich-

[107] Ist aus V. 22 a zu ergänzen; vgl. oben S. 44.

keit". Nicht daß er die Vorstellung „Reichtum des Erbarmens" umgehen wollte. Nicht daß die unmittelbar folgende Aussage: „die er zuvorbereitet hat für die Herrlichkeit" ihm jetzt schon das Wort „Herrlichkeit" in die Feder fließen ließ. Der Zusammenhang ist ein anderer. Wie der „Zorn" Gottes sich zuletzt auswirkt in der Verdammung zu ewigem Verderben, so das Erbarmen Gottes in der Versetzung der Erbarmungsgefäße in die ewige Himmelsglorie. Und wie der endgültigen und vollen Enthüllung des „Zornes" Gottes am großen Gerichtstag die zeitliche, im Lauf der Geschichte sich vollziehende (also noch nicht endgültige) Zornesoffenbarung der Verstockung, Verhärtung vorausgeht, so geht der endgültigen Offenbarung des göttlichen Erbarmens am jüngsten Tag die geschichtliche Erbarmungsoffenbarung voraus, die Versetzung des Christen in den „Herrlichkeits"zustand des „Berufenen" und „Gerechtfertigten", des Anwärters auf die ewige Glorie. Während der in V. 22 gebrauchte Ausdruck „Zorn" im biblischen Sprachgebrauch beides bezeichnen kann, sowohl die Zornesgesinnung Gottes als auch ihre Auswirkung im Zorngericht, besitzt das Wort „Erbarmen" diese doppelte Ausdrucksfähigkeit nicht. Es bezeichnet lediglich die göttliche Gesinnung und das aus ihr fließende göttliche Handeln, nicht aber die Auswirkung desselben selbst[108]. Wollte der Apostel die Auswirkung des göttlichen Erbarmens bei den Erbarmensgefäßen in ihrem Ergebnis schildern, so mußte er zu anderen Ausdrücken greifen: „berufen", „rechtfertigen", „verherrlichen" (8, 30). Um des Parallelismus mit der zweiten Vershälfte willen wählt er die Vorstellung von der „Verherrlichung". Er schreibt aber „Reichtum seiner Herrlichkeit", weil er nicht die Herrlichkeit des Christenstandes selber in ihrer überschwenglichen Wesensfülle vor Augen stellen, sondern den Reichtum des die „Herrlichkeit" spendenden Gottes, den Reichtum der göttlichen Schenkergüte preisen will, die „da reich ist (d. h. verschwenderisch freigebig) gegen alle, die ihn anrufen" (10, 12).

Während der „Reichtum der Herrlichkeit" in die Gegenwart der christlichen Erfahrung weist, richtet V. 23 b den Blick des Lesers zurück in die Vorzeit „vor aller Zeit" und gleichzeitig vorwärts in die Endzeit, mit der der Morgen der Ewigkeit anbricht: „die er zuvorbereitet hat für die (ewige, himmlische) Herrlichkeit". Wie alle der Heilsterminologie des Apostels angehörenden mit „vor" (προ-) zusammengesetzten Haupt- und Zeitwörter ein „vorzeitliches", „uranfängliches" Handeln Gottes bezeichnen, ein Handeln „von Ewigkeit

[108] Vgl. Cremer-Kögel s. v. ἔλεος (S. 420 f.) und s. v. ὀργή (S. 811 f. 813 ff.).

her"[109], so auch der Ausdruck „zuvor-bereitet" (προητοίμασεν). Das, wozu Gott den Menschen von uran zubereitet hat, kann in der Zeit liegen (so „die guten Werke" Eph. 2, 10). An unserer Stelle ist die Herrlichkeit aber ein eschatologischer Begriff. Der Apostel versteht darunter nicht zuletzt auch die durch die Auferstehung bewirkte Teilnahme des Leibes an der Heilsvollendung. Wie sehr die Sehnsucht des ins „Sündenfleisch", in den „Todesleib" gebannten Christen gerade in diesem die Erlösung krönenden Werke Gottes gipfelt, kommt in 7, 24; 8, 11. 17 f. 21—25. 28—30 ergreifend zum Ausdruck.

Zwischen der vorzeitlichen „Zubereitung" und der ewigen Heilsvollendung steht der geschichtliche Akt der „Berufung". In ihr findet die zeitliche Herrlichkeitsoffenbarung ihre Verwirklichung und die ewige ihre Grundlegung. In der wirksam gewordenen Berufung wird der Christ einerseits gewiß, daß er zu den „Vorhererkannten" und „Vorherbestimmten", dann aber auch zu den in der Zeit „Erwählten" und „Gerechtfertigten" gehört (8, 28—30); ebenso wird er in ihr auch seiner unverlierbaren Anwartschaft auf die ewige, auch auf den Leib sich erstreckende Verklärung gewiß, die ihm „Gleichgestaltigkeit mit dem Bilde des (auferstandenen) Sohnes" und damit die volle „Gotteskindschaft" bringt (8, 29. 19. 21).

Dieser ganze Vorstellungskreis ist dem Leser des Röm. aus Kap. 8 bekannt und geläufig. Diese Bekanntschaft wird in 9, 23—24 einfach vorausgesetzt. Die große Überraschung, die der Apostel auch hier in petto hat, kommt wiederum erst ganz zum Schluß:

> „die er denn auch berufen hat — uns! — nicht nur aus Juden, sondern auch (infolge des jüdischen Massenunglaubens) aus Heiden"[110].

Also nicht, daß Gott überhaupt Erbarmensgefäße berufen hat, ist das Wunderbare. Auch nicht, daß er aus den Juden welche berufen hat; das war ja durch die Verheißung und den „Auswahl-Vorsatz" gefordert. Das große Wunder, das den Höhepunkt der göttlichen Erbarmung in der Heilszeit darstellt, ist, daß er die Erbarmensgefäße nicht ausschließlich aus Israel, sondern darüber hinaus auch aus der in keiner Weise anspruchsberechtigten Heidenwelt berufen hat. Während die Zornes- und Machtoffenbarung Gottes in der Heilszeit, die Verhärtung, für den Apostel nur als israelitisches

---

[109] Vgl. πρόθεσις 8, 28; 9, 11; προέγνω, προώρισεν 8, 29 f.; προητοίμασεν Eph. 2, 10.

[110] Die Präpositionalbestimmungen, die die Überraschung enthalten, sind ähnlich lose angehängt wie die in 9, 12.

Problem existiert[111] und deshalb nur nach dieser Seite in Erscheinung tritt, durchbricht die Herrlichkeitsoffenbarung die israelitisch-jüdischen Schranken und gießt den überströmenden „Reichtum der göttlichen Herrlichkeitsoffenbarung" auch über die verheißungs- und gottlosen Weltvölker aus. Wie Gott bei den Zorngefäßen den Triumph der göttlichen Langmut über den göttlichen Vernichtungswillen manifestiert, so bei den Erbarmungsgefäßen den Triumph des „Reichtums" seiner Herrlichkeit schenkenden Gebergüte über das starre, auf der Verheißung (die bloß Israel gehört) beruhende Recht. In beidem aber, in der Auswahl aus Israel und — ungleich mehr! — in der Auswahl aus der Heidenwelt, enthüllt sich noch einmal die absolute Freiheit der göttlichen Gnadenwahl.

Es beeinträchtigt das Verständnis von 9, 24, wenn nicht beachtet wird, daß trotz der Erwähnung der Heiden das Auge des Apostels zunächst ausschließlich auf den *Juden* ruht und *dem doppelseitigen Walten Gottes, dessen Gegenstand sie sind*. Mit der einfachen Erwähnung der „aus Juden *berufenen*" Erbarmensgefäße ist auch das Negativ dazu, die in die Erwählung und Berufung nicht einbezogenen *Zorngefäße*, gegeben und mit diesen die „Berufung *aus Heiden*", sofern gerade der Unglaube des Gros Israels die Heidenberufung großen Stils erst eigentlich inauguriert hat. Das wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, aber es steht im Hintergrund von 9, 24 und ist daraus nicht wegzudenken. Es werden schon hier stillschweigend Elemente einer Betrachtung antizipiert, für deren Erörterung nach der Anlage des Ganzen erst Kap. 11 zuständig ist (vgl. 11, 11 f.. 15. 17 ff. 28. 30): der Unglaube und die Verhärtung der Zorngefäße wird verklärt durch die Erinnerung an den Segen, der daraus für die Heidenwelt erwächst (11, 12. 15), durch den Trost, daß Gott in der Berufung einer Minderheit ein lebendiges Symbol seines auch Israel zugewandten Heilswillens geschaffen (11, 2—5), durch den Ausblick auf eine Zeit, da das mit seinen Zorngefäßen die überschwengliche göttliche Langmut und mit seinen Erbarmensgefäßen den Reichtum der göttlichen Barmherzigkeit erfahrende Israel irgendwie im Glauben an den erbarmenden Gott in die Heilsvollendung eingeht (11, 28—32). Erst von Kap. 11 her wird die starke Betonung des erbarmungsreichen Berufungswunders an den Heiden voll verständlich, dient es doch in Kap. 11 dazu, die Möglichkeit eines analogen Gnadenwunders auch für Israel nachzuweisen (11, 24. 30 f.). Alle diese ungeschriebenen Zusatzgedanken führen zwischen den Zeilen von 9, 22—24 ein verborgenes Dasein. Sie sind im Bewußtsein des Apostels schon hier lebendig, wenn er auch nicht sofort über sie reflektiert. Sie motivieren das Interesse, das er dem Schriftbeweis zu 9, 24 zuwendet (fortgesetzt in 11, 2—5. 8—10) und kennzeichnen 9, 24—29 als ein erstes Hohelied auf die Erbarmungen Gottes an die Juden und Heiden, dem in 11, 28—32 ein zweites folgt.

---

[111] Daß auch auf den Heiden der Zorn Gottes lastet, ist überall vorausgesetzt (1, 24 ff.; 2, 1; 3, 23 usw.), wird aber nicht als Problem empfunden.

V. 24, der plötzlich die historischen Größen der Heilszeit einführt („Juden", „Heidenvölker"), schafft, wenn es dessen noch bedürfte, volle Klarheit darüber, daß wir aus der formal retrospektiven und grundsätzlichen Betrachtung zum aktuellen Problem 9, 1 ff. zurückgekehrt sind. Die Geschichte der göttlichen „Berufungen" nicht nur aus Juden, sondern auch aus Heiden" ist die Geschichte des Evangeliums, die Geschichte der urchristlichen Mission von ihren Anfängen bis zur Zeit des Röm. Der judenchristliche Apostel und seine heidenchristlichen Leser stehen mitten im Strom des heilsgeschichtlichen Geschehens drin. Jubelnd deutet er, sich als Judenchrist mit den römischen Heidenchristen und der Christenheit allerorten zusammenfassend, den Begriff der „berufenen Erbarmungsgefäße" auf die Christen, die geborenen Juden und die geborenen Heiden mit dem e i n e n Worte „uns" (ἡμᾶς) zusammenschließend[112]. Um so beachtenswerter ist, daß er es anderseits nicht übers Herz bringt, dem Leser die viel dringlichere Antwort auf die zweite noch offene Frage zu geben: welche geschichtliche Größe sich denn eigentlich hinter dem mysteriösen Begriff „Zorngefäße" verbirgt. Er nennt die Juden wohl im Zusammenhang mit der „Berufung". Er nennt sie hier sogar, ihrer heilsgeschichtlichen Prärogative Rechnung tragend, an der Spitze, v o r den „Völkern". Er unterstreicht damit nachdrücklich die These 9, 6, daß die „Verheißung nicht hinfällig geworden sei". Aber auf der anderen Seite nun auch die u n g l ä u b i g e n Israeliten mit dürren Worten den „Zorngefäßen" gleichzusetzen, vermeidet er. Zarte, schonungsvolle Rücksicht, Pietät und Liebe hält ihn zurück, die, deren tieftraurige Krisis fortgesetzt in ihm wühlt und ihn seelisch erschüttert, mit diesem unheimlichen Namen direkt zu benennen. Die Trauer muß schweigen, nur dem Jubel leiht er Worte.

Der fehlende N a c h s a t z zu 9, 22—24 (oben S. 44) ist von 9, 14 her („Ist etwa Ungerechtigkeit bei Gott?", „Ist Gott etwa ungerecht?") zu ergänzen; also etwa: „was ist dagegen zu sagen (einzuwenden) vom Standpunkte der göttlichen Gerechtigkeit aus? Ist nicht alles in schönster Ordnung?" Die Frage 9, 14 beherrscht also auch noch 9, 22—24. G o t t i s t a u c h i m J e t z t d e r H e i l s z e i t n i c h t „u n g e r e c h t", denn „Langmut" und „Erbarmen" stellen kein Minus, sondern ein P l u s an Gerechtigkeit dar. In beiden Fällen, sowohl bei der Zornes- als auch bei der Erbarmensoffenbarung, geht Gott weit über das vom Standpunkt der reinen Gerechtigkeit zu erwartende Maß hinaus. Das eine Mal, indem er die Vernichtungsreifen nicht vernichtet, sondern am Leben läßt, das andere Mal, indem er entgegen dem starren Recht (Erbarmen nur für Israel) auch die Heiden an seiner Erbarmung teilnehmen läßt. So löst Gott zwar die Bindung ans starre Recht, aber nicht um etwas Geringeres

---

112 Gleichsam in Parenthese und triumphierend: das sind wir Christen! (J ü l i c h e r S. 297; zur Formel „Juden, Heiden, wir" vgl. v. D o b s c h ü t z, Paulus S. 45).

(„Ungerechtigkeit") an seine Stelle zu setzen, sondern etwas, was mehr ist als Gerechtigkeit: Langmut und Großmut — „Erbarmen". Neben 9, 14 wirkt jedoch auch der Grundgedanke von 9, 11 f. 16. 19—21 in 9, 22 f. nach: „ohne Werke", ohne menschliche Mitwirksamkeit, in voller göttlicher Freiheit. Denn gerade dadurch, daß Gott ohne jede parteiische Voreingenommenheit auch „aus Heiden" beruft, offenbart er die völlige Unabhängigkeit der „Auswahl" von menschlichen Geburts- und Leistungsvorzügen. Die zu berufenden bzw. berufenen Heiden haben ja nichts Derartiges, sondern nur das Gegenteil davon aufzuweisen. Gott beruft sie lediglich aus „Erbarmen", als „Erbarmensgefäße". Alles „Erbarmen" aber ist frei.

Unsere Erklärung des ganzen Abschnitts geht von der Überzeugung aus, daß das die beiden Glieder des Bedingungssatzes verbindende „und" V. 23 a (S. 44) textkritisch gesichert ist. Der Versuch, mit und ohne Streichung des *καί* beide Satzglieder von denselben Personen[113] handeln zu lassen, die erst „Zorngefäße" sind und dann durch Gottes Gnade „Erbarmensgefäße" werden, oder noch schärfer pointiert: die eben zu dem Zweck zuerst als „Zorngefäße" zubereitet werden, damit an ihnen, den eigentlich dem Verderben Geweihten, Gottes Barmherzigkeit in um so hellerem Glanz sich zeige — scheitert an drei bedeutsamen Beobachtungen: a) am symmetrischen Parallelismus der Periode 9, 22 ff. (oben S. 44); b) daran, daß die vorausgesetzte kausale Verkoppelung der beiden Satzglieder im Text selbst keinerlei Stütze hat. Die Formel lautet nicht: eine Offenbarung („Zorn") wegen der anderen, sondern: eine neben der anderen. Die eine mündet nicht in die andere aus, sondern beide laufen gleichzeitig nebeneinander her; c) daran, daß in 9, 7. 12 f. 16—18. 21 die beiden Seiten des göttlichen Waltens immer auf zwei Personen (Gruppen) verteilt werden, so daß die „Geliebten" und die „Gehaßten" als Personen (Gruppen) nie miteinander identisch sein können. Das gilt folgerichtig auch für 9, 22 ff. Auch hier bilden die Zorngefäße die eine (ungläubige, verhärtete), die Erbarmensgefäße die andere (gläubige) Gruppe Israels und sind als solche, den Personen nach, unbedingt auseinanderzuhalten.

b) Der Schriftbeweis zu 9, 24: 9, 25—29.

Der Abschnitt 9, 22 ff. hat das Verhärtungsproblem im Lichte der großen göttlichen „Langmut" gemildert, das göttliche Erbarmen zum „Reichtum der göttlichen Herrlichkeit" gesteigert und dadurch allen von der göttlichen „Gerechtigkeit" hergenommenen Einwänden gegen den ohne Rücksicht auf Person und „Werke" verhärtenden bzw. erbarmenden Gott die Spitze abgebrochen. Der triumphierende Abschluß 9, 24 betont außerdem die gerade in der Heidenberufung machtvoll sich

---

[113] Vgl. etwa J. Weiß S. 77; Richter S. 177—180; Zahn S. 458 ff.; Lietzmann S. 89; Haering S. 93; Gutjahr S. 312 ff. — O. Holtzmann (S. 656 f.) ist undurchsichtig. Zur textkritischen Unanfechtbarkeit des *καί* vgl. Lagrange p. 241.

dokumentierende absolute Freiheit des göttlichen Gnadenwillens, der auch nicht durch die Israel gegebene Verheißung national gebunden ist, behauptet aber ebenso kräftig die Erfüllung der göttlichen Verheißung durch die an erster Stelle genannte „Berufung aus Juden".

Aber diese Feststellungen, namentlich die in 9, 24 b, bedürfen im Hinblick auf 9, 6—13 noch schriftgemäßer Begründung. Der einfache Hinweis auf die Erfolge der christlichen Mission, auf das Vorhandensein einer judenchristlichen Minorität und eines Hauptkontingents an Heidenchristen, konnte nicht genügen. Denn gerade die eigentlichen Anstöße, über die der jüdische Verheißungsglaube nicht hinwegkam (oben S. 12): die Tatsache der Heidenberufung entgegen der Israel gegebenen Verheißung und die Berufung bloß einer kleinen Minderheit aus Israel, wo doch das Heil dem Volke Israel verheißen war, ließen sich durch den Hinweis auf die gegebene kirchliche Lage nicht beseitigen. Sie konnten nur durch das Zeugnis der Gottes Willen offenbarenden Schrift überwunden werden.

Die Zorngefäße bleiben dabei außer Betracht. Es handelt sich nur um die „Gefäße des Erbarmens", mit denen der Apostel in V. 24 die Christen identifiziert und bezüglich deren er behauptet hat, daß sie „nicht nur aus Juden" (diese also nicht alle!), „sondern auch aus Heiden" erwählt seien. In erster Linie (9, 25—26) geht es um diese Heiden, von denen bisher in Kap. 9 überhaupt noch nicht die Rede war. Bezüglich der Juden selber aber (9, 27—29) ist nicht zu beweisen, daß welche aus ihnen berufen sind, sondern, weshalb es nur so wenige sind, die berufen wurden.

Die Antwort auf beide Fragen erhebt der Apostel aus der Schrift, indem er die alttestamentlichen Gottesworte, ungeachtet ihrer zeitgeschichtlichen Bedingtheit (s. oben S. 20. 34 f. 36 f.), als Weissagungen auf die christliche Gegenwart behandelt.

α) Der Schriftbeweis zugunsten der Berufung „aus Heiden": 9, 25—26.

9, 25 Wie (Gott) ja auch (bezügl. der Heiden) im (Buche des Propheten) Osee sagt:
Berufen werde ich, (die) nicht mein Volk (sind), zu meinem Volk und die Nichtgeliebt zu meinem Liebling.
26 Und es wird geschehen: An dem Ort, wo man zu ihnen sagt: Ihr (seid) nicht mein Volk,
dort werden sie „Söhne des lebendigen Gottes" gerufen werden.

Der Apostel vereinigt zwei (dazu nicht aufeinanderfolgende) Prophetentexte zu einem Zitat[114]: Os. 2, 25 (LXX 2, 23) + Os. 2, 1 (LXX 1, 10). Die 1. Stelle (Os. 2, 23) lautet beim Propheten (LXX):

[114] Ähnliche, ihren zusammengesetzten Charakter verschleiernde kombinierte Zitate s. 11, 26—28 (auch bei den Rabbinen: Strack-Billerbeck III 274).

a) Und ich werde lieben die Nichtgeliebte[115],

b) und werde zum Nicht-mein-Volk sprechen: Mein Volk bist du. Paulus stellt um (b vor a), um das Verständnis des Ausdrucks „die Nichtgeliebte" zu erleichtern. Der Leser soll den Ausdruck, der sonst die minder geliebte Frau im Unterschied von der Lieblingsfrau bezeichnet, als Bild für ein Volk in seinem Verhältnis zu Gott erkennen. Der Apostel ändert aber außerdem in Zeile b des Propheten das „und ich werde sprechen zu . . ." ab in: „Und ich werde rufen bzw. berufen." Der Grund für die Änderung liegt auf der Hand: καλέσω (ich werde rufen) ist Widerhall des ἐκάλεσεν (er rief) V. 24, das ja jetzt aus der Schrift bewiesen werden soll. Gleichzeitig ist es Echo von 9, 7 und 9, 12[116], wo die zentrale heilsgeschichtliche Bedeutung dieses wichtigen Terminus deutlich erhellt. Eine Spannung zwischen seiner Textauffassung und der prophetischen empfindet der Apostel nicht, da Gott beim Propheten das Nichtmeinvolk sehr wohl Meinvolk nennen kann, weil er es eben dazu berufen hat, es zu werden[117]. Die zweite Stelle (Os. 2, 1) ist fast wörtlich nach den LXX (1, 10) zitiert. „Sie werden gerufen werden" steht beim Propheten im Sinn von „sie werden heißen", d. i. sie werden sein. Paulus denkt auch hier an die wirksame göttliche Berufung, die er zu beweisen hat[118].

Der Weissagungscharakter dieser Berufungstexte ist dem Apostel hinreichend durch die futurische Zeitform indiziert. Wie kommt er nun aber zu seiner heidenchristlichen Deutung derselben?[118a] Der Prophet spricht ja nicht von den Heiden, sondern beidemal von Israel, und zwar vom Nordreich. An der ersten Stelle kündigt er dem abtrünnig gewordenen Volk an, daß Gott es zur Strafe einige Zeit verstoßen und „Nichtmeinvolk" nennen werde, dann aber, wenn es sich bekehre, will er der „Nichtgeliebt" wieder Liebe erweisen und „Nichtmeinvolk" wieder „Meinvolk" nennen. Paulus ignoriert den prophetisch-geschichtlichen Sinn der Stelle. Für ihn ist das „Nichtmeinvolk" Israel-Nordreich Typus der „Nichtvölker" der Heidenwelt[119]. Er hält sich an den nackten Buchstaben und deutet ihn im Lichte des christlichen Sprach-

---

115 Im Hebr.: „ich begnadige die Unbegnadigte".

116 Siehe oben S. 21.

117 Lagrange p. 242.

118 Das Passiv steht ihm an Stelle eines von Gott auszusagenden Aktivs. Vgl. dazu Dalman, Worte Jesu I 183 ff.

118a Die Deutung auf Israel (so Zahn S. 464 f.) verträgt sich weder mit 9, 24 a noch mit 9, 27 und 9, 30.

119 Vgl. das paulinische Schriftdogma 1 Kor. 9, 10; 10, 11, wonach alles in der Schrift Aufgezeichnete für die christliche Gegenwart aufgezeichnet ist. Alles ist „typisch" (τυπικῶς) gesagt, d. h. die alttestamentlichen Ereignisse und Personen sind Typen der Erfüllungszeit.

gebrauchs. „Nichtmeinvolk" ist einfach term. techn. für die Weltvölker[120], „mein Volk" Ehrentitel Israels[121].

Die zweite Osee-Stelle (beim Propheten die erste, bei Paulus als die dunklere absichtlich an die zweite Stelle gerückt) wird auf Grund des zur ersten gewonnenen Schriftverständnisses ebenfalls auf die Heiden gedeutet. Auch hier begegnet der Ausdruck „Nichtmeinvolk", während für „Meinvolk" der Ausdruck „Söhne des lebendigen Gottes" eintritt. Für Paulus ist auch das bedeutsam. Der Ausdruck „der lebendige Gott" (der lebensmächtige, der ewige schöpferische Lebensmacht ist) steht im Gegensatz zu den „toten" Götzen[122], denen beim Propheten die abtrünnig gewordenen Israeliten gefrönt hatten[123]. Eben deshalb sind diese götzendienerischen Israeliten Typus der in der Heilszeit berufenen Heiden, die ebenfalls vordem als „Nichtmeinvolk" den Götzen gedient, dann aber von diesen weg zum „lebendigen Gott" sich bekehrt hatten (1 Thess. 1, 9).

Dem durch die Verwirklichung der Heilspläne Gottes im Jetzt der Heilszeit erleuchteten rückwärtsschauenden Blick des Apostels erscheinen so die Gottessprüche bei Osee („Ich werde berufen . . .") durchaus geeignet, die bereits vollzogene Heidenberufung als schriftgemäß und gottgewollt zu erweisen. Das Gotteswort der geschichtlichen Tat und das der biblischen Weissagung beleuchten und stützen sich gegenseitig. Erst in ihrem Zusammenwirken entfalten sie ihre volle Kraft. Niemand kann deshalb an der Heidenberufung Anstoß nehmen. Als größtes Gnadenwunder der christlichen Heilserfahrung paralysiert sie das mysterium tremendum des göttlichen Verhärtungswillens, indem sie uns eintauchen läßt ins unermeßliche Meer der göttlichen Erbarmung, deren rettende Flut alle Völker der Erde umspült.

β) Der Schriftbeweis für die Berufung nur einer Minderheit „aus Juden": 9, 27—29.

9, 27 Isaias aber[124] ruft (laut)[125] betreffs Israels:
Wär' auch die Zahl der Söhne Israels wie der Sand am Meere —
(so) wird (doch nur) ein Rest gerettet werden!

---

[120] So außer 9, 25 a. 26 a auch 10, 19 f. [121] 11, 1 a. b.

[122] Stellennachweise bei C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.², Gießen 1924, 59. Vgl. 2 Kor. 3, 3; 6, 16; Röm. 1, 23. 25 f.; 1 Thess. 1, 9; Apk. 10, 20 usw.

[123] Anbetung des goldenen Kalbes.

[124] Das „aber" dient lediglich als Übergang. Man erwartet eigentlich die Wortstellung: Betreffs Israels aber wehklagt Isaias. Die Voranstellung des Prophetennamens erklärt sich aus der Gegenüberstellung Osee — Isaias.

[125] Rabbinische Schriftzitationsformel; Strack-Billerbeck III 275.

28 Denn sein Wort vollstreckend und „zusammenschneidend"
wird der Herr handeln auf der Erde.
29 Und wie vorausgesagt hat Isaias:
Hätte der Herr der Heerscharen uns nicht Samen übrig gelassen,
wie Sodoma wären wir geworden,
und Gomorrha wären wir ähnlich gemacht worden![126]

Die Fortsetzung des Schriftbeweises in V. 27—29 überrascht zunächst. Denn naheliegend war nur der Beweis, daß die „Berufung" sich auch auf die Heiden erstreckt. Aber mit dem Ausblick auf die Heidenberufung konnte der Apostel den Abschnitt über den unerschütterlichen Fortbestand der Israel gegebenen göttlichen Verheißung nicht gut abschließen. Dazu kommt ein Zweites: Der Apostel will, nachdem er in 9, 24 erneut die bereits in 9, 6—13 verfochtene These festgestellt hat, daß nur ein Teil aus den Juden berufen werde, den Anstoß beseitigen, der in der kleinen Zahl der im Jetzt der Heilszeit aus den Juden Berufenen liegt. Er ruft das Zeugnis der Schrift dafür auf, daß dieser Sachverhalt durchaus dem schon in alter Zeit geoffenbarten Ratschluß Gottes entspricht. Gott hätte Israel — hier wirkt der Kerngedanke von 9, 22 (S. 44 ff.) nach — der völligen Vernichtung anheimgeben können, gleichwie einstmals die heidnischen Städte Sodoma und Gomorrha (V. 29 f.) oder in der messianischen Zeit die Masse derer, die dem Vernichtungsgericht nicht entrinnen werden (V. 27 f.). Gleichwohl aber hat er aus reiner Erbarmung einen wenn auch winzigen „Rest", aber eben doch einen „Samen" „übriggelassen", aus dem ein neuer Stamm, ein neues Volk emporwachsen kann. Drittens: Nachdem der Apostel seine vorläufige Lösung des Problems 9, 6: 9, 1 ff. der Reihe nach in die Formeln gebracht hat: „nicht alle, sondern nur ein Teil", „nur die göttliche Auswahl", „nur die in freier Erbarmung der Erbarmung teilhaftig Gewordenen", will er ihr nunmehr auch noch den dem Judentum so geläufigen prophetischen Gedanken von dem zu rettenden „Rest"[127] einverleiben. Denn eben diese Weissagung, daß nur ein „Rest" aus dem göttlichen Vernichtungsgericht übrigbleibe, ließ die Krisis Israels in der Heilszeit mit ihrem verschwindend kleinen Bruchteil an Gläubigen viel erträglicher erscheinen, als dies bei den vom Apostel bisher zutage geförderten Lösungsformeln der Fall war. Viertens: Der Apostel will mit Hilfe des charakteristischen Wortlauts der Isaias-Prophetie anschaulich machen, daß auch die so

[126] = beinahe (fast) wie Sodoma wären wir geworden (Feldmann, Isaias I 10 f. [im Exeg. Handbuch z. A.T.]).

[127] Vgl zuletzt Herbert Dittmann, Der heilige Rest im A. T., in: Stud. u. Krit. 1914, 603 ff. (zur Verheißung s. bes. S. 608 ff.).

geringfügig erscheinende Rettung eines scheinbar gänzlich unbedeutenden Überbleibsels von Israel doch nur deshalb statthat, weil diese „Rest“-Bewahrung unmittelbar gottgewollt und gottgewirkt ist, ein Akt wunderbarer göttlicher Rettung, das Werk reiner göttlicher Gnade, ein ebenso großes göttliches Gnadenwunder wie die Massenbekehrung der Heiden.

Die beiden Zitate stehen Is. 10, 22 f. (bei Paulus gekürzt) und Is. 1, 9 (wörtlich nach LXX). An der ersten Stelle verkündet der Prophet, daß Gott die festbeschlossene Vertilgung Israels schleunigst vollziehen werde, und daß dabei nur ein Rest werde gerettet werden (im Hebr.: sich bekehren werde):

„Denn wenn dein Volk, Israel, wäre wie der Sand am Meere [vgl. die Verheißung Gn. 32, 13], [nur] ein Rest davon bekehrt sich. Beschlossen ist Vertilgung, flutend von (Straf-)Gerechtigkeit. Denn festbeschlossene Tilgung vollzieht der Herr, Jahve der Heere, inmitten der ganzen Erde“ [128].

Der Beschluß Gottes soll also als unumstößlich und als unaufschiebbar hingestellt werden. So haben auch die LXX den Text verstanden, auch an der Parallele Is. 28, 22 (Lagrange p. 243) [129].

Das Nächstliegende ist, daß auch Paulus den LXX-Text in diesem Sinne verstanden hat. Ein Blick auf die Verbindung zwischen V. 27 und V. 28 legt jedoch eine andere Auffassung nahe. Der Apostel faßt nämlich das in V. 28 untergebrachte Zitatstück als Begründung des Vorhergehenden. Das γάρ („denn“) zu Anfang des V. 28 ist zu diesem Zweck von ihm selber eigens zugesetzt. Dann fragt es sich: welche Aussage in V. 27 soll durch V. 28 begründet werden? Offenbar doch das für den Apostel entscheidende Sätzchen „ein Rest nur wird gerettet werden“. Hier wiederum kann die Begründung nur dem Hauptbegriff „Rest“ gelten, der ja auch in V. 29 tonangebend ist. Soll aber dieser Ausdruck, in dem sich die ganze Beweiskraft der Prophetenstelle gleichsam konzentriert, durch die in V. 28 enthaltene Fortsetzung des Is.-Zitates begründet werden, so muß der Apostel diesen Vers anders verstanden haben als der Prophet und die LXX. Dann hat er den Hauptton auf συντέμνων („zusammenschneidend“, „verkürzend“) gelegt und das „Wort“ wie 9, 6 vom „Verheißungswort“ verstanden. Gott „vollendet“ das (Verheißungs-)Wort, d. h. er „erfüllt“ es (Joh. 19, 28. 30), und gleichzeitig „schneidet“ er es „zusammen“ oder

---

[128] Feldmann, Isaias I 142. — „Inmitten der ganzen Erde“: das Gericht an Israel ist ein Teil des fest beschlossenen, über die ganze Welt, also auch über Assur, ergehenden Gerichtes (ebd. S. 144).

[129] Die Wendung „vollenden und verkürzen“ ist = „verkürzt vollenden“; „vollenden“ selbst ist hier = „vernichten“ (vgl. Mt. 24, 3 συντέλεια τοῦ αἰῶνος = die Beendigung des Äon = die Zerstörung, die Vernichtung des Äon). Vgl. Lagrange p. 243 s.

„kürzt“ es, indem er im Vergleich zur Masse der dem Vernichtungsgericht Anheimgegebenen V. 27 a nur eine die Zahl der aus Israel zu „Rettenden“ stark reduzierende Erfüllung eintreten läßt [130]. Es sollte eben, selbst „wenn Israels Söhne zahllos wären wie der Sand am Meer“, der Kreis der im Jetzt der Heilszeit „aus Juden zu Berufenden“ so gewaltig eingeschränkt werden, daß sie nur einem „Rest“ von Überlebenden glichen, die mit knapper Not aus einer mörderischen Vernichtungsschlacht entronnen waren. Aber sie waren eben doch, wenn auch in verschwindend geringer Zahl, gerettet worden, obwohl Gott sie nicht zu retten brauchte. Er konnte sich ja, wie die Gottessprüche bei Osee zeigen, auch ein „Nichtvolk“ zum Volk berufen und an diesem die Segensverheißungen erfüllen. Wenn er trotzdem auf die Rettung eines „Restes“ Bedacht genommen hat, verdient er nicht Vorwürfe (9, 14. 19), sondern demütigen Dank.

Das zweite Zitat (Is. 1, 9) wird ausdrücklich als Weissagung auf die Gegenwart eingeführt. „Vorhergesagt“ steht deshalb als Tonwort an der Spitze. Der Name des Propheten wird wiederholt, obwohl er schon genannt ist, vielleicht um der hervorragenden Bedeutung des „Fürsten unter den Propheten“ willen, und weil zur Steigerung der Wucht des prophetischen Gedankens nicht ein (zusammengesetztes) Zitat (s. ob. S. 54 mit Anm. 114), sondern ein Doppelzitat aufgeboten werden soll. Der auf Zeitereignisse anspielende Prophet erblickt in dem Umstand, daß inmitten der völligen Zerstörung des Landes Juda und seiner Städte nur Sion (Jerusalem) unverwüstet und seine Bewohner als „Rest“ der Landesbevölkerung übrigblieben, einen Machterweis Jahves, (des Gottes) der Heerscharen [131]. Ebenso Paulus in seiner Gegenwartsdeutung.

Ist der Grundgedanke des ersten Zitates der, daß vom volkreichsten Volk tatsächlich nur etwas wie „ein Rest“ gerettet werden soll, so liegt beim zweiten Zitat, das ebenfalls den „Rest“-Gedanken enthält („Same übriggelassen“), der Ton darauf, daß, wenn der „Herr der Heerscharen“ nicht selber diesen „Samen“ übriggelassen hätte, auch seine Rettung unmöglich gewesen wäre. Daß die Rettung von Gott ausgeht, setzt zwar auch das erste Zitat in V. 27 (zur Passivform vgl. oben S. 55 Anm. 118) und V. 28 („der Herr wird handeln“)

[130] Vgl. Vulgata (abbrevians), Richter S. 182; Jülicher S. 297; Barth S. 344; Sickenberger S. 226. Entscheidende sprachliche (Zahn S. 467 A. 45) oder sachliche Gründe lassen sich gegen diese Erklärung nicht erheben. Die Verkürzung der Verheißung in der Jetztzeit steht keineswegs mit 9, 6 im Widerspruch, liegt vielmehr ganz in der Linie der These „nicht alle“ bzw. der „Auswahl“-Vorstellung. Sie bringt eine Teilerfüllung im Jetzt der Heilszeit (11, 1—5), während der Apostel für den Abschluß der Heilsgeschichte auf Grund eines anderen Is.-Zitates (59, 60) eine restlose Erfüllung der Verheißung erwartet (11, 25 ff.). —

[131] Feldmann, Isaias I 9 ff.

voraus. Aber im zweiten Zitat (V. 29) wird das Moment, daß der Untergang des Volkes (Paulus: des ungläubigen Israel) und ebenso die Bewahrung und Rettung des „Restes“ einzig und allein Gottes Werk ist, ganz ausdrücklich und mit feierlichem Nachdruck hervorgehoben: „Wenn nicht der Herr Sabaoth uns übriggelassen hätte Samen.“ Ebenso findet auch das andere, in V. 27 nur im Ausdruck „gerettet“ enthaltene Moment der Bewahrung vor dem Schicksal völligen Untergangs in V. 29 eine viel drastischere Veranschaulichung: „Wie Sodoma wären wir geworden und Gomorrha wären wir gleich (ähnlich) gemacht worden“ [132]. Das heißt für Paulus: gleich der Pentapolis und ihrer Bevölkerung wäre auch Israel vom Erdboden vertilgt und als Volk aus der Menschheit ausgelöscht worden [133]. So verdankt es also die Erhaltung eines „Restes“, des „übriggelassenen Samens“, nicht eigener rettender Kraft (9, 11. 16), sondern einzig und allein einem Wunder göttlicher „Macht“ (9, 17. 22) und göttlicher „Erbarmung“ (9, 15. 18 a. 23).

Hatten die Schriftzitate 9, 25 f. gezeigt, daß auch die Heidenberufung schon seit alters in Gottes Heilsabsichten lag, um gerade hier „den Reichtum seiner Herrlichkeit“ an „Erbarmensgefäßen“ wunderbar aufstrahlen zu lassen und die absolute Freiheit seines Gnadenwaltens aufs eindrucksvollste zu demonstrieren, so zeigen anderseits die Schriftzitate 9, 27 ff., daß derselbe Gott, ebenfalls von alters her, bezüglich Israels mit der Notwendigkeit der Vollstreckung eines Vernichtungsgerichtes rechnet (V. 27. 29), für welchen (jetzt akut gewordenen) schlimmsten Fall er nur einen Rest, nur einen „Samen“ [134] aus der allgemeinen Vernichtung zu retten verheißen hat. Also nicht bloß „nicht alle“ (9, 6 b. 7 a), nicht bloß „eine Auswahl“, aus der immer wieder eine „Auswahl“ getroffen wird (9, 7 b. 13. 23. 24 a), sondern alles in allem „nur ein Rest“! Mehr hatte Gott zuletzt, in der Zeit der Propheten, nicht zugesagt. Er hat bei Isaias

---

[132] Gn. 14, 24 f. 28. 29 (nur Lot und seine beiden Töchter blieben übrig).

[133] Der Prophet vergleicht Jerusalems und seiner Bewohner Rettung mit der Eventualität seiner Eroberung. In dem damit verbundenen Blutbad würde die Bevölkerung niedergemetzelt worden sein. Ganz so schlimm wie bei der Pentapolis würde die Vertilgung nicht sein (der Feind würde immerhin einen Teil der Bevölkerung am Leben lassen), aber fast so schlimm würde sie sein: „wie Sodoma . . .; Gomorrha glichen wir.“ Paulus hat diese prophetische Milderung des Vernichtungsbildes nicht empfunden; er läßt es sich vielmehr in seiner ganzen katastrophalen Furchtbarkeit auswirken.

[134] Das Stichwort „Same“ (σπέρμα) lenkt den Blick auf V. 7. 8 zurück.

nur dafür sein Wort verpfändet, daß ein „Rest" gerettet werden wird, daß „übriggelassener Same" (V. 29 a) das Volk vor völligem Untergang bewahren wird. Was Gott hier versprochen, hat er also getreulich eingelöst. Aber auch dieses „Rest-Israel" gehört, genau wie die Heiden, in die Kategorie der „Erbarmensgefäße". Auch es legt Zeugnis ab von der im göttlichen Erbarmen wurzelnden göttlichen Verheißungstreue, die über die starre, die völlige Vernichtung fordernde Gerechtigkeit den Sieg davon trägt.

So gipfelt die ganze Auseinandersetzung 9, 6—29 im Triumph der Treue des Gottes der Verheißung (9, 6—13. 15—16. 23—29), unbeschadet der Gerechtigkeit des Gottes der „Auswahl" (9, 14—21. 22—24), der bei der praktischen Durchführung seines Heilsplans im Jetzt der Heilszeit nicht weniger, sondern erheblich mehr geleistet hat, als die strenge Gerechtigkeit gefordert hätte, indem er, unter Zurückstellung seiner eigenen souveränen Willensherrschaft (9, 1—21), bei der Zornesoffenbarung Langmut und bei der auswahlweisen Berufung über Israel seinen Rettungs- und über den Heiden seinen überschwenglichen, allumfassenden Gnadenwillen walten ließ.

Die Angelpunkte des vom Apostel in Angriff genommenen Lösungsversuchs sind 1. der im jüdischen Erwählungsglauben wurzelnde Gedanke von der „Auswahl" und ihrer Kehrseite, der Nichtauswahl, der „Verhärtung" (oder anders ausgedrückt der Gedanke von der „Berufung" und der „Nichtberufung"); 2. der gegenüber der Vorstellung vom „Zorne Gottes" prädominierende Begriff des „erbarmenden", „langmütigen", „reichlich schenkenden", aus dem völligen Vernichtungsgericht „übriglassenden" Gottes. Auf die Herausstellung dieser beiden Grundgedanken konzentriert sich das Hauptinteresse des Apostels in 9, 6—29, wenn man nicht so sehr auf die Einzelheiten (9, 20 f.) und den dialektischen Rahmen (9, 6. 14. 19) als vielmehr auf die sie durchdringende und zusammenfassende theologische Konzeption blickt. Der Nachweis des göttlichen Auswahlverfahrens hat entscheidende Bedeutung für die Lösung des Gegenwartsproblems des jüdischen Unglaubens (der Nichtberufung des Gros des Verheißungsvolkes), während die starke Akzentuierung der göttlichen Barmherzigkeit, Langmut usw. auch die Lösung des Zukunftsproblems der schließlichen Bekehrung und Rettung Ganzisraels als nicht von vornherein hoffnungslos erscheinen läßt. Die Verschärfung des Gegenwartsproblems durch die überaus erfolgreiche Heidenberufung hat demgegenüber mehr sekundäre Bedeutung und wird behoben durch die aus der Schrift geschöpfte Einsicht, daß es sich hier einfach um die geschichtliche Verwirklichung göttlicher Voraussagen handelt: die Ausdehnung des Heils auf die Heiden bildet einen integrierenden Bestandteil der schon im A. T. vorausverkündeten göttlichen Heilsökonomie.

Der alte jüdische Erwählungsbegriff (Israels Erwählung aus den

Weltvölkern[135]) muß dabei vom Apostel allerdings in seiner starren nationalen Prägung erweicht werden. Er muß sich grundstürzende Modifikationen gefallen lassen: 1. seine physische, genealogische Grundlage wird zerstört. Geburtsisrael ist nicht „Berufungs“israel; 2. es gibt nicht nur eine Erwählung Israels aus den Völkern, sondern auch eine Auswahl Israels (Berufungsisraels) aus Israel (Geburtsisrael) selbst. Die Bindung der göttlichen Verheißung an das „berufene“ Abrahams-Isaaks-Jakobsvolk bleibt, eine Bindung an das Geburtsisrael hat nie bestanden; 3. das Auswahlverfahren Gottes bei Bestimmung der Abrahamischen Segenserben mit seiner Aufhebung des „fleischlichen“ Erwählungsprinzips zugunsten des freien göttlichen Berufungsprinzips reicht bis in die Tage der beiden allerersten Segensempfänger, Abrahams und Isaaks, zurück und gründet auf einem ewigen göttlichen „Vorsatz“, der grundsätzlich bleibende Geltung haben, sich immer wieder aufs neue auswirken und auch am Israel der Heilszeit selbst in Kraft bleiben sollte; 4. die Bindung an die solcher Beschränkung unterworfene Verheißung setzt dem göttlichen Heilswirken gegenüber Welt und „Heiden“ keine Schranke; die göttliche „Berufung“ in der Heilszeit umfaßt nicht nur Juden (das „Auswahl-Israel“), sondern auch Heiden; 5. der schroffe Kontrast zwischen den minimalen Fortschritten des Evangeliums unter den Juden und seinem unaufhaltsamen Siegeslauf unter den Völkern spiegelt für den gläubigen Blick dessen, der die Gewißheit hat, in der Erfüllungszeit zu leben, lediglich den Kontrast wider, der als Zukunftsbild schon am Horizont des A. T. auftaucht: „nur ein Rest wird gerettet werden“ (d. h. die „Auswahl“ schrumpft zu einem „Überbleibsel“ zusammen) und anderseits: „Ich werde das Nichtmeinvolk zu meinem Volk berufen“ (d. h. auch die Heiden werden als Gottesvolk angenommen). Der erste Spruch löst das schmerzliche Problem der verschwindend kleinen judenchristlichen Minoritäten in den apostolischen Gemeinden, der zweite löst das Rätsel des Einzugs der Heiden in Israels Erbe bzw. die Ablösung des ungläubigen Israel als Gottesvolk durch die christusgläubigen Völker der Welt (einschließlich des christusgläubigen Auswahl-Israel)[136].

---

[135] Dt. 7, 6; 10, 15; 14, 2 u. a. Vgl. dazu E. Kautzsch, Bibl. Theol. d. A. T., Tübingen 1911, 231 f.. 299 f.; B. Stade-Bertholet, Bibl. Theol. d. A. T., Tübingen 1911, 240. 366 f.; R. Smend, Lehrb. der alttestamentlichen Religionsgeschichte², Freiburg 1899, 293 f.; Sanday-Headlam im Exkurs p. 248 ss.; Strack-Billerbeck III 293 f.

[136] Daneben spielen die großen Gedanken der paulinischen Rechtfertigungs- und Gnadenlehre herein (9, 11 f. 15 f. 18. 23): alles Heil in Zeit und Ewigkeit ist im ewigen Rate Gottes beschlossen, dessen Beschluß allem menschlichen Tun und Lassen vorauseilt, keinerlei besondere Würdigkeit oder Anstrengung in Sachen des Heils seitens des Menschen zur Voraussetzung hat und ganz und gar aus dem freien göttlichen Erbarmen fließt. Gedanken, deren antithetische Prägung ihre Herkunft aus der antijüdischen und antijudaistischen Polemik des Apostels verrät und deren Fehlen in Kap. 9 die Beweisführung insbesondere in 9, 11 f. straffer, schlüssiger und durchsichtiger gestaltet hätte (Sanday-Headlam p. 243 s.).

Nicht jeder der in Kap. 9 beleuchteten Gedanken wird vom Apostel für den weiteren Ausbau der Problemlösung fruchtbar gemacht. Die drei wichtigsten aber („Auswahl", „geretteter Rest", „göttliches Erbarmen"), wovon die beiden ersten den Schlüssel zur Lösung des Gegenwartsproblems darstellen, auf das der Apostel in dieser Art nicht mehr zurückkommt (vgl. dagegen Kap. 10), während der dritte Gedanke die entscheidende Lichtquelle für die Erhellung des Zukunftsproblems bildet, kehren alle in Kap. 11 wieder. Sie bilden mit das Rückgrat der letzten großen Konzeption des Apostels in Kap. 11, die auch das Zukunftsproblem einer befriedigenden Lösung entgegenführen will.

Indem so Kap. 9 einerseits die schwierigsten Anstöße ausräumt, denen das Heilswalten Gottes an Israel (und den Heiden) vom Standpunkt des jüdischen Gottesglaubens aus begegnet, wirkt es anderseits bahnbrechend nicht nur für die Lösung des Gegenwartsproblems (mag diese Lösung auch noch so sehr durch 9, 19—21 belastet sein), sondern auch für die des Zukunftsproblems. Sind es doch nicht zuletzt gerade die hoffnungsvollen Klänge des Hohenliedes des göttlichen Erbarmens, die in 11, 28—32 den Apostel allen geschichtlichen und gedanklichen Schwierigkeiten zum Trotz alles Problematische seiner Lösung klar und rein überwinden lassen.

III. Das Versagen der Mehrheit Israels im Jetzt der Heilszeit (auf dem Hintergrund der Heilswilligkeit der Heiden) im Lichte der in der Hl. Schrift bezeugten Heilsveranstaltungen Gottes (9, 30—33 und Kap. 10).

A. Übergang von Kap. 9 zu Kap. 10 und Ankündigung des neuen Themas: 9, 30—33.

9, 30 Was werden wir nun sagen?

(Das werden wir sagen,)
daß Heiden, (obschon) der Gerechtigkeit nicht nachjagend, von der Gerechtigkeit Besitz ergriffen, einer Gerechtigkeit aber, die aus dem Glauben (stammt);
31 Israel aber, (obgleich) dem Ideal der Gerechtigkeit nachjagend, gelangte nicht zum Ideal.

32 Warum (nicht)?
Weil (die Israeliten) (das Ideal bzw. die Gerechtigkeit) nicht auf Grund von Glauben (wie die Heiden),
sondern in ihrem Wahn auf Grund von Werken (zu erlangen suchten).
Sie sind gestrauchelt über den „Stein des Anstoßes"
33 gemäß dem Schriftwort:
„Siehe da, ich setze in Sion einen Stein des Anstoßes und einen Fels des Falles;
doch wer (gläubig) auf ihn vertraut[1], wird nicht in Schande kommen!"

Die Antwort auf die Frage 9, 30 erfolgt nicht wie bei 6, 1. 15; 9, 14 in einer neuen Frage, sondern in einem Aussagesatz, der die augenscheinlichen heilsgeschichtlichen Tatsachen feststellt (V. 30. 31). Dabei wird, der Problemstellung 9, 1 ff. entsprechend (Unglauben der breiten Massen Israels), an Stelle des geretteten „Restes" das Negativ dazu, die Nichtrettung des Gros Israels, der Rettung der Heidenvölker (9, 25 f.) gegenübergestellt.

Der Apostel arbeitet hier (und in Kap. 10) mit einer Reihe von Grundbegriffen seiner Rechtfertigungstheologie, die dem Leser des Röm. aus Kap. 1—4 bereits vollkommen vertraut sind. Hierher gehört der Begriff der „Gerechtigkeit". Auf den Menschen angewandt be-

---

[1] ὁ πιστεύων.

zeichnet er den Zustand des „Gerechten", sofern er als solcher von Gott anerkannt und auf Grund dessen des Heiles (des ewigen „Lebens") teilhaftig wird (1, 17; 5, 19 b). Als Weg zur Gerechtigkeit bzw. zum Heil erscheint zunächst der Weg „der Werke"[2]. Ihn hat Paulus nicht nur da im Auge, wo er ausdrücklich von „Werk-Gerechtigkeit" spricht, sondern auch da, wo er, wie in V. 30. 31, Ausdrücke gebraucht, mit denen das eigene, angestrengte Sichmühen umschrieben wird, das mit höchster Kraftanspannung verbundene „Nachjagen" (διώκειν[3]) hinter einem Ziele her. Der Jude war nach Paulus ganz auf den Weg der „Werke" eingeschworen (9, 31 a. 32 a). Der Heide kannte dieses Ringen um „Gerechtigkeit aus eigener Kraft", das seinen Niederschlag in entsprechenden „Werken" fand, nicht (9, 30 a). Wenn er gleichwohl zur „Gerechtigkeit" gelangte, so deshalb, weil er den Weg des „Glaubens" ging (1, 16 f.; 3, 21 f. 30 f. usw.; 9, 30). Der „Glaube" ist gegenüber den irrigerweise dafür gehaltenen „Werken" der alleinige, ausschließliche Vermittler des Heiles (3, 20—22. 27—28; 4, 4—8 usw.). „Glauben" aber heißt in diesem Zusammenhang: unter Verzicht auf die Jagd nach „eigener" (10, 4; Phil. 3, 9), selbsterworbener, selbstverdienter „Menschen-Gerechtigkeit" als Mittlerin des Heiles sein Vertrauen ganz auf Den setzen, „der den Gottlosen", nicht weil er es ihm auf Grund seiner „Arbeit" „schuldig" ist, sondern aus reiner Gnade rechtfertigt (4, 4. 5). Die auf Grund dieses „Glaubens" gewonnene „Gerechtigkeit" ist gottgeschenkte Gerechtigkeit (deshalb „Gottesgerechtigkeit" 10, 3), Gnaden-Gerechtigkeit, „ganz umsonst" in (reiner) „Gnade" verliehen (3, 24)[4]. Gegenstand des Glaubens aber ist Jesus Christus, „sein Blut", sein Sühnopfertod (3, 22—25; 5, 5—11), durch den der Mensch wieder Zugang zu Gott erhielt.

Von diesen im 1. dogmatischen Hauptteil Kap. 1—8 entwickelten und begründeten Voraussetzungen aus kommt der Apostel zu der paradoxen Feststellung V. 30 b. 31: den Heiden ist ohne Wettlauf der Preis der Gerechtigkeit zugefallen (wohlverstanden, der Glaubens-Gerechtigkeit!), die Juden aber, die in heißem Bemühen den (Werke-)Wettlauf betrieben, sind leer ausgegangen! Diese Paradoxie, übereinstimmend mit dem in 9, 25—29 vorgeführten prophetischen Zukunftsbild, ist die Paradoxie des tatsächlichen heilsgeschichtlichen Geschehens im Jetzt der Heilszeit[5].

---

[2] Mk. 10, 17 Parall. (Lk. 10, 28 erscheint sogar die Liebe zu Gott unter dem Gesichtspunkt des „Tuns").

[3] διώκειν: das (bereits 9, 16 gebrauchte) Bild vom Wettlauf, dem auch die Ausdrücke „ergreifen" (κατέλαβεν) und „gelangen zu" (ἔφθασεν εἰς ...) angehören; vgl. Phil. 3, 9—14.

[4] Vgl. den Exkurs „Die Gottesgerechtigkeit" bei Lietzmann S. 91 f.; Sanday-Headlam p. 28 ss. 34 ss.

[5] In der ganzen Formulierung verrät sich die jüdische Grundeinstellung des Apostels: auf der einen Seite die Heiden, ganz in der düsteren Beleuchtung von Röm. 1, 18 ff., auf der anderen die unverhohlene Bewunderung für das Gottesvolk, das bis zur völligen Erschöpfung (wie

So seltsam es nun auch erscheinen mag, daß die Nicht-Wettläufer Preisträger werden, während die Wettläufer leer ausgehen[6], — die Art und Weise, wie der Apostel bei den Heiden in Parenthese hinzufügt: „Gerechtigkeit aber, die aus dem Glauben stammt!“, und wie er dem „Nicht-der-Gerechtigkeit-Nachjagen“ jener das „Nachjagen“ Israels in vermeintlich heilschaffenden „Werken“ gegenüberstellt, deutet die Lösung des Rätsels bereits hinreichend, wenn auch mehr vom Blick auf die Heiden aus, an:

Die Juden gelangten nicht zur Gerechtigkeitsnorm a) (negativ), weil sie nicht auf Grund von Glauben (wie die Heiden!) Gerechtigkeit zu erlangen suchten, sondern b) (positiv), weil sie es auf Grund von „Werken“ versuchten. Hierbei verfehlt Paulus nicht, das unter b) angedeutete jüdische Unterfangen als Wahn zu charakterisieren (ὡς ἐξ ἔργων)[7], als etwas, das nicht, wie z. B. die Glaubens-Gerechtigkeit, objektiv gegeben, sondern von Israel lediglich „subjektiv angenommen“ ist[8]. Viel wichtiger ist ihm aber etwas anderes: die Aufzeigung des zweiten (objektiven) Hindernisses, das sich nicht wie das erste (subjektive) Hindernis (das Werkgerechtigkeitsstreben) von der Seite des jüdischen Menschen her dem Heil Israels entgegenstellt, das vielmehr von der Seite **Gottes** her sich ihm entgegentürmt: die Bindung des Heils, näherhin des Geschenkes der „Gottes-Gerechtigkeit“, an den **„Glauben“ an Christus.**

Auch ohne daß der Messias-(Christus)-Titel auftritt, ist klar, daß für die Juden kein anderer „Stein des Anstoßes“ und „Fels des Falles“ in Frage kommt als eben der Messias des christlichen Glaubens, und daß umgekehrt auf keinen anderen der „Glaube“, dem das Heil verheißen wird („wird nicht zuschanden werden“), gegründet wird, als eben auf den Christus der christlichen Ver-

einst Paulus selbst) der gesetzlichen Gerechtigkeit „nachjagt“. Um so niederschmetternder wirkt demgegenüber die aus 9, 25—29 resultierende Feststellung 9, 30 selbst, zumal der Unglaube Israels nicht durch einen noch größeren Unglauben der Heiden überboten wird, vielmehr im Lichte der heidnischen Gläubigkeit um so rätselvoller erscheint.

[6] Das Nebenproblem der zeitlichen Priorität der Bekehrung der Heiden vor der der Juden, so wuchtig es sich auch in den Vordergrund schiebt, spielt hier noch keine Rolle; es wird erst 11, 11 ff. aufgenommen. Vorläufig geht es nur um die Frage: Warum die Heiden, warum Israel nicht?

[7] = als ob tatsächlich aus Werken Gerechtigkeit zu erlangen wäre!

[8] „Dieser Tatbestand wird durch den echt griechischen Zusatz von ὡς in kürzester Form ausgedrückt“ (Radermacher S. 26; vgl. auch S. 27). Ein „Wahn“ ist die jüdische Werkgerechtigkeit, insofern die Voraussetzung für die Erlangung solcher Gerechtigkeit bei Gott, die restlose Erfüllung des Gesetzes in allen Stücken, vom Menschen aus einfach nicht zu schaffen ist. Vgl. S. 75 Anm. 32.

kündigung. Somit bleibt zwar die Formel 9, 32 a „weil sie nicht aus Glauben, sondern irrigerweise aus Werken (Gerechtigkeit zu erlangen suchten)" bestehen, aber sie wird in 9, 32 b. 33 dahin erläutert, daß das eigentliche Hemmnis nicht das Gesetz als solches ist, sondern die gottgesandte Erscheinung des Christus, insofern dieser des Gesetzes (d. h. seiner Rolle als Führer zum Heil) Ende ist (10, 4). Prophetisch vorherverkündet wurde die Bindung des Heils an den Glauben an Christus durch Js. 28, 16: „wer aber **an ihn** glaubt, wird nicht in Schande kommen". Praktisch grundgelegt und konkret vollzogen wurde sie in der von Gott ausgehenden (5, 5 ff.) geschichtlichen Sendung Christi, der in seinem stellvertretenden Sühnopfertod den Erlösungswillen Gottes ein für allemal (6, 10) und für alle vollstreckt. Damit war die Stunde gekommen, in der Gott selbst laut Js. 28, 16; 8, 14 im „Stein des Anstoßes", den er „auf Sion" errichtet, die Krisis über Israel heraufbeschwor.

Beim Propheten[9] ist Gott selbst der Fels und zwar der Fels des Heiles in der Herrlichkeit seiner Offenbarung. Bei Paulus ist es Christus und zwar sowohl a) als Fels des Heiles („wer an ihn glaubt, wird nicht zuschanden werden" — das ist in Erfüllung gegangen an den Heiden [V. 33 b : 30]) — als auch b) laut Js. 8, 14 als Fels „des Falles" (der denen, die nicht „glauben", zum Falle gereicht — das hat sich erfüllt an den Juden). Mit der Erscheinung Christi (Tod und Auferstehung) war Israel am großen Wendepunkt der Heilsgeschichte und am Scheideweg seines eigenen heilsgeschichtlichen Schicksals angelangt.

Die beiden Möglichkeiten: a) am Stein, d. h. am gekreuzigten Messias, „anzurennen", weil man am Gekreuzigten „Ärgernis" nahm (1 Kor. 1, 23), und durch das Anrennen dann „in Schande zu kommen", b) auf ihn, den gekreuzigten Messias, „zu vertrauen" und dadurch vor „Schande" bewahrt zu bleiben — standen zwar Juden wie Heiden gleichmäßig offen. Während aber den Heiden das vor „Schande" bewahrende rettende „Vertrauen" aufs Kreuz Christi verhältnismäßig leicht gemacht war (10, 20), bedeutete für Israel die Forderung, die in Christus vollzogene Erlösung als Gotteswerk und Gottesgeschenk anzuerkennen, einen Bruch mit der ganzen religiösen Vergangenheit. „Glauben" an Christi Erlösungstat bedeutete für Israel, sich unter die Sünder stellen (in eine Linie mit den Heiden!)[10], rückhaltlos seine Ohnmacht[11] bekennen, das Heil aus

[9] Ein merkwürdiges Mischzitat aus Js. 28, 16 (Grundstelle) und Js. 8, 14 (mitten in die Grundstelle eingesetzt). Das Zitat wird von Paulus gekürzt und auch sonst ziemlich frei behandelt.

[10] Gal. 2, 15; 1 Kor. 6, 11; Lk. 6, 33 f. = Mt. 5, 47.

[11] Apg. 13, 38 f.; 15, 10; Röm. 8, 3; Hebr. 7, 18 (9, 9; 10, 1 f. 4. 11).

eigener Kraft zu wirken, den alten Heilsweg des „Gesetzes“ und der „Werke“ preisgeben, nichts mehr in Sachen des Heiles von sich selbst, alles von dem gnädig sich erbarmenden und jedem, der „glaubt“, aus reiner, unverdienter und unverdienbarer Gnade das Heil schenkenden Gott erwarten.

Indem Israel an der Parole „durch Gesetzeswerke zum Heil“, in der es jahrhundertelang erzogen worden war, festhielt, beraubte es sich der Möglichkeit, für Christi Person und Werk Verständnis zu gewinnen (10, 2 f.). Und indem die Stunde, in der es stand, die von Gott (in der Sendung Christi) herbeigeführte Stunde unausweichlicher Heils-Entscheidung war, entschied sich in seinem „Unglauben“ sein Schicksal zu seinem Unheil. Es „stieß sich am Felsen“ des Heiles, der ihm zum „Stein des Anstoßes“ und zum „Fels des Falles“ wurde, wie der Gottesspruch bei Isaias es vorhergesagt. Es stieß das von Gott angebotene Gnadengeschenk der Gottes-Gerechtigkeit zurück und suchte sein Heil nach wie vor in der Verfolgung des Ideals eigenerworbener „Menschen-Gerechtigkeit“, während die Heiden sich gläubig-vertrauensvoll dem im Kreuzesevangelium Rettung verheißenden Gott in die Arme warfen und am „Fels des Heils“ Heil erwarben.

Das ganze Resumé 9, 30—33 hat also seinen Schwerpunkt offensichtlich in 9, 32 b. 33:

„Sie sind gestrauchelt über den Stein des Anstoßes
gemäß dem Schriftwort:
Siehe, ich setze in Sion (Jerusalem) einen Stein des Anstoßes und einen Fels des Ärgernisses,
doch wer auf ihn vertraut, wird nicht in Schande kommen.“

Gott selbst hat also Israels Heilskrisis vorausgesehen und vorausgesagt. Er gibt sich selbst als denjenigen zu erkennen, der den „Stein des Anstoßes“, an dem „sie sich stießen“, gesetzt hat. Er ist's aber auch, der ihn anderseits zum Fels des Heiles macht für jeden, der „an ihn glaubt“. Aber gerade diese Bindung des Heils an den „Glauben an ihn“ (den Christus) verursacht Israels Anstoß und Fall. Israel erfüllt die göttliche Glaubensforderung gegenüber dem Messias nicht und geht deshalb der göttlichen Verheißung 9, 33 b verlustig. Sein Fall ist die Folge seiner eigenen Glaubensweigerung, die Glaubensweigerung selbst aber ist hervorgerufen durch Gottes messianische Glaubensforderung und diese wieder durch die von Gott vollzogene Setzung des „Steines auf Sion“, die Verwirklichung des Heilsgeschehens in Christus im Jetzt der Heilszeit. Dieser Kausalnexus ist vollkommen durchsichtig. Der Apostel hatte nicht

nötig, ihn umständlich aufzudecken. Er konnte unmittelbar zu Kap. 11 übergehen — zum Ausblick in die Zukunft.

Tatsächlich setzt auch Kap. 10 vollkommen neu ein. Es erhält in einem von verständnisvoller Teilnahme erfüllten, warmen persönlichen Bekenntnis zu seinem Volk einen eigenen Eingang, ähnlich wie Kap. 9. Gleichwohl zeigen schon die ersten Verse, daß trotz des formalen Trennungsstrichs zwischen 9, 33 und 10, 1 das Schlußstück von Kap. 9 gedanklich kräftig nachwirkt. 10, 2—3 reproduziert ganz deutlich noch einmal den Tatbestand von 9, 30 ff. in Form einer das Gesagte vertiefenden psychologischen Analyse[12], aber auch 10, 5—21 hängt fest an 9, 30 ff.[13].

B. Die These: Christus des Gesetzes Ende und einer neuen (Glaubens-) Gerechtigkeit Anfang: 10, 1—4.

10, 1 Brüder! In der Tat[14], die Neigung meines Herzens
und mein Gebet zu Gott für sie (geht) auf ihre Rettung[15].

2 Denn ich muß ihnen bezeugen, daß sie Eifer haben für Gott,
nur keinen verständigen!

a 3 Denn verkennend die (wahre) Gottes-Gerechtigkeit
b und ihre eigene aufzurichten bemüht,
a wurden sie der (wahren) Gottes-Gerechtigkeit nicht untertänig.

b 4 Denn des Gesetzes Ende ist Christus
a auf eine Gerechtigkeit hin, (die) einem jeden, der da glaubt, (zuteil wird).

Der Apostel beginnt mit einem unmittelbaren Gefühlsausbruch, der jede unmittelbare Anknüpfung an das Vorhergehende ausschließt. Dafür dokumentiert das lexikalische Material des neuen Abschnitts den inneren Zusammenhang mit 9, 30 ff. um so deutlicher.

Sieht man von V. 1, der uns in dem um Israels „Rettung" betenden Paulus den Apostel der Hoffnung auf die Wendbarkeit des jüdischen Schicksals durch Gott vor Augen stellt, ab, so haben wir von V. 2 ab eine dreigliedrige Kette von Kausalsätzen vor uns. Die Begründung gilt offenbar immer dem Schlußglied des voranstehenden Satzes: Paulus betet für die ungläubigen Juden um ihre „Rettung" durch Gott, denn sie verdienen das apostolische Fürbittgebet und auch die göttliche Rettung selbst. Denn sie „eifern" förmlich um Gottes Ehre. Ihr Eifer ist aber „unverständig"[16], denn

[12] Lagrange p. 252 (die meisten Erklärer fassen es einschränkend).
[13] Vgl. S. 71 ff.
[14] μέν; vgl. dazu Lagrange p. 252.
[15] Das Prädikat wird lediglich durch εἰς σωτηρίαν (ἐστίν) (= εἰς τὸ σωθῆναι αὐτούς) gebildet.
[16] Wörtlich: „jedoch (Eifer) nicht gemäß Einsicht" = Eifer ohne Einsicht.

die Gottes-Gerechtigkeit verkennend, bemühen sie sich[17], ihre eigene (Werk-, Menschen-)Gerechtigkeit aufzurichten. Ihr „Verkennen" der Gottesgerechtigkeit im Bunde mit dem Bemühen, ihre „eigene Gerechtigkeit aufzurichten", ist als „Nichtunterwerfung unter die (wahre) Gottesgerechtigkeit" zu bewerten, denn mit Christus ist das Ende[18] des „Gesetzes" und damit der Werk-Gerechtigkeit gekommen und zugleich der Weg erschlossen zur wahren Gottes-Gerechtigkeit[19], „die einem jeden zuteil wird, der da glaubt".

Das unverständige „Eifern"[20] Israels für die Ehre Gottes, wie es vor allem auch in seinem (allerdings vergeblichen) Bemühen um die Aufrichtung „eigener Gerechtigkeit" bei Gott zum Ausdruck kommt, und das „Verkennen"[21] der wahren, gottgeschenkten Gerechtigkeit treffen zeitlich zusammen. Der Apostel will den kritischen Punkt fixieren, da die Juden mitten in ihrer Jagd nach selbsterarbeiteter Gerechtigkeit vom Worte der apostolischen Verkündigung, das ihnen Gottesgerechtigkeit statt Menschengerechtigkeit anbietet, getroffen werden. Aber sie achten des Wortes, das sie auf den neuen und nunmehr einzigen Heilsweg stellen will, nicht, sie gehen an der von Gott geoffenbarten und von ihm geschenkweise dargebotenen „Gottes"gerechtigkeit vorüber, ohne sie im Glauben zu ergreifen, und setzen ihre Jagd nach „Gerechtigkeit" auf dem alten, nun bedeutungslos

---

[17] ζητεῖν ist nicht = „suchen" im Sinne von „vergeblich versuchen", sondern bezeichnet wie Röm. 2, 7 (vgl. den Zusammenhang mit dem „Tun" 2, 1 ff.) das „Streben", das „das konstituierende Element der ἔργα (Werke) ist". Vgl. P. Feine, Das gesetzesfreie Ev. S. 112.

[18] Von den drei Bedeutungen des Wortes τέλος: 1. Christus das „Ziel" des Gesetzes (Gal. 3, 24); 2. Christus die „Erfüllung" des Gesetzes (Röm. 8, 3 f.); 3. Christus das „Ende" des Gesetzes entspricht nur die dritte (das Gesetz als Heilsweg durch Christus abgetan) dem Gedanken des Apostels; vgl. 10, 6—10; 2 Kor. 3, 11. 14.

[19] εἰς δικαιοσύνην: passivisch wie 10, 1. 10. Ob final („damit gerechtfertigt werde") oder konsekutiv („so daß..."), ist von Fall zu Fall zu entscheiden.

[20] Der Apostel erkennt damit an, daß es ihnen ernst ist mit ihrer Religion, ihrem Gesetzesdienst, ihrem Eifern um Gottes Ehre. Vgl. dazu das Lob, das Nm. 25, 11 dem Pinchas gespendet wird, und das 1 Kg. 19, 14 Elias und Gal. 1, 14; Phil. 3, 5 f. (vgl. Apg. 22, 3) Paulus sich selber spenden. Zur Sache s. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II⁴, Leipzig 1907, 545 ff.

[21] ἀγνοοῦντες nicht: „in Unkenntnis von" (denn nach 10, 18. 19—21 hatten die Juden Kenntnis), sondern: in Verkennung von. Das, was verkannt wird, ist der in Christus verwirklichte göttliche Heilsplan, „die Gottes-Gerechtigkeit". Und zwar wird das Christuswerk nicht nur in seinem wahren Wesen, sondern vor allem auch hinsichtlich seiner entscheidenden heilsgeschichtlichen Bedeutung verkannt.

gewordenen Heilsweg fort. Aber ihre These: das Gesetz ist und bleibt Heilsweg, die gewissenhafte Gesetzesbeobachtung ist etwas von Gott um des Heiles („Lebens") willen Gebotenes, ist lebendiger „Dienst" Gottes zur Ehre Gottes, ist als „Rettung" bewirkend, als heilschaffend vor Gott erfolgreich geltend zu machen (Apg. 15, 11) — ist seit „Christus" unhaltbar geworden. Der Christ kann die Bemühungen um „Aufrichtung der eigenen Gerechtigkeit" nur als „Nichtunterwerfung", als „Ungehorsam" bewerten [22], als Ungehorsam gegenüber dem anderen, dem neuen Heilsweg, den Gott in Christus angeordnet und durch den er den alten Heilsweg abrogiert hat. Nachdem das Gesetz durch Christus als Heilsprinzip entthront ist, bleibt auch der glühendste „Eifer" des gesetzestreuen Juden nur ein blinder, „uneinsichtiger" Eifer, der nicht zum Heil hin-, sondern von ihm abführt. „Rettung" kommt wie bei den Heiden so auch bei den Juden nur aus dem Glauben.

Genau wie in 9, 32 f. legt der Apostel auch in 10, 4 („Christus") den Finger auf die geschichtliche Verwirklichung des göttlichen Heilsplans im Werke Christi. Ihn hat Gott im Zeitpunkt der Heilserfüllung (im „Jetzt") vor aller Augen als „Sühner" zur Schau gestellt zum Erweis, daß Gott denjenigen rechtfertige, „der aus dem Glauben an Jesus ist" (3, 25 f.). Die geschichtliche Sendung des Christus durch Gott zum Vollzug des gesamten Erlösungswerkes duldet deshalb kein „Verkennen" der wahren Gottesgerechtigkeit, sondern fordert die Entscheidung: entweder Unterwerfung oder Nichtunterwerfung unter die Gottesgerechtigkeit oder, was auf dasselbe hinauskommt, entweder den Christus der apostolischen Verkündigung (d. i. Jesus) anerkennen oder aber an ihm zerschellen. Der Christusvers 10, 4 hat deshalb geradezu thematische Bedeutung. Die 3 Gedanken, die er enthält: 1. Christus ist „das Ende des Gesetzes"; 2. Christus ist der Bringer der (wahren) Gottes-Gerechtigkeit (Vorbedingung, einzige Vorbedingung für ihre Erlangung ist der Glaube an ihn); 3. dieser Glaube an Christus wird von allen gefordert, wie anderseits die Gottes-Gerechtigkeit „einem jeden, der da glaubt", zuteil wird — diese Gedanken beherrschen unverkennbar die gesamten, auf zahlreichen Schriftworten aufgebauten Ausführungen des Apostels bis 10, 13 und darüber hinaus. Indem der Apostel die in 10, 4 enthaltenen Thesen aus der **Schrift** erläutert, verbindet er damit die Beantwortung der vom Standpunkt der Theodizee aus sich erhebenden Frage, wie denn Gott, der doch mit der Sendung Christi zum Vollzug des Erlösungswerkes für Israel (nicht für die Heiden!) eine völlig neue, dem bisherigen jüdischen Heilsglauben diametral entgegengesetzte Heils-

[22] 10, 3; vgl. 2, 8; 11, 30 ff.; 15, 31; 10, 16. 21.

lage geschaffen und eben dadurch die furchtbare Glaubenskrisis über „sein Volk" unmittelbar heraufbeschworen hat (9, 32 f.), durch das, was von seiner (Gottes) Seite her dazu geschehen konnte, den guten Ausgang dieser Krisis vorbereitet und sichergestellt hat. Der Apostel gliedert den ganzen Fragenkomplex in die drei Einzelfragen: 1. War Israel von seiten Gottes a) auf das Ende des „Gesetzes" als Heilsmittel und b) auf die Forderung der Glaubensgerechtigkeit vorbereitet? (10, 5—10). 2. War seitens Gottes zum voraus dafür gesorgt, daß Israel die universale, auch für den Juden verpflichtende Kraft der Glaubensforderung erkennen konnte? (10, 11—13). 3. War seitens Gottes alles, was geschehen konnte, geschehen, um in der Heilszeit selbst die Annahme der Heilsbotschaft auch seitens Israels zu ermöglichen? (10, 14—21).

Alles, was in Kap. 10 gesagt wird, ist um der Juden willen gesagt. Ihr Unglaube ist das Thema wie des 9. so auch des 10. Kapitels. Wie dort, so erfolgt auch hier die Problemstellung im Blick auf Gott. Die Frage, warum Israel im Gegensatz zu den Heiden, die ihn beschritten haben, den Glaubensweg nicht beschritten hat, wird trotz der einleitenden psychologischen Analyse in 10, 3 f. nicht eigentlich an Israel, sondern an Gott gerichtet. Der Apostel will nicht Israel belasten, wie im Widerstreit mit der warmen Anerkennung und der zarten, schonungsvollen Zurückhaltung im Tadel in V. 1—3 die Schuldhypothese meint, er will vielmehr unter dem Druck von 9, 32 b. 33 Gott entlasten, insofern ja doch die furchtbare Krisis, die Israel mit der Erscheinung Christi und der in ihm sich vollziehenden Offenbarung der göttlichen Gnaden- und Glaubensgerechtigkeit überfällt und der es in der Masse seiner Bekenner erliegt, in ihrer Grundlage, der Bindung des Heils an den Glauben an Christus, gottgewollt und gottgewirkt ist.

Die zweite Hälfte des Kapitels wird allgemein im Sinne der Rechtfertigung Gottes verstanden, aber auch die erste Hälfte, wo der Apostel mit seiner apologetischen Tendenz zurückhält, läßt sich am besten vom Standpunkt der Theodizee aus begreifen. Der Apostel hebt hier gleich zu Beginn die mangelnde Einsicht Israels hervor, er führt die Tatsache, daß Gott bei ihm keinen Glaubensgehorsam zu erzielen vermochte, auf die Verkennung der wahren Gottesgerechtigkeit bzw. des Werkes Christi zurück. „Verkennen" aber kann man nur, was an sich seiner Existenz und seinem Wesen nach erkennbar ist. Der Apostel muß also, um diesen Ausdruck zu begründen (vgl. V. 6 „Denn schon Moses schreibt"), zeigen, daß wirklich ein „Verkennen" von an sich Erkennbarem vorliegt, indem er zeigt, daß Gott selbst Israel in seinen Heilsplan eingeweiht (V. 5 ff.), mit dem Wesen der wahren Gottesgerechtigkeit (Glaube und daraufhin „Rettung": V. 6—8 bzw. 10) und ihrer Allgemeingültigkeit (V. 11—13) zum voraus bekannt gemacht hat, um es dann in der Heilszeit selbst in jeder Weise in der Erreichung seines Zieles (Glaubensgehorsam gegenüber dem Evangelium Jesu) zu fördern (V. 14—21).

C. Der Schriftbeweis für die These 10, 4 unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Heilsveranstaltungen zugunsten der „Rettung“ Israels auf dem Heilsweg des Glaubens: 10, 5—21.

Der Beweis setzt sich aus zwei Hauptbeweisgängen zusammen:

I. Die Vorbereitung Israels durch Gott auf den neuen Heilsweg durch die der Verwirklichung des Heils voraufgehende Schrift-Offenbarung von Moses bis zu den Propheten: 10, 5—13.

II. Die Heilsveranstaltungen Gottes in der Heilszeit selbst, um Israel äußerlich und innerlich auf den Weg des Glaubens und damit der „Rettung“ zu führen: 10, 14—21[23].

I. Der Schriftbeweis für die These 10, 4 unter dem Gesichtspunkt der Heilsoffenbarung in der Vergangenheit: 10, 5—13.

Der Beweis, dessen Rückgrat zwei Thorastellen (Dt. 9, 4 und Dt. 30, 12. 14 [+ Ps. 107, 26]) bilden, deren zweite eine „targumartige Deutung“ erfährt und außerdem noch durch zwei Prophetenstellen (Js. 28, 16; Joël 3, 5) erläutert wird[24], umfaßt drei Sätze[25]:

a) Schon Moses kennt neben dem Heilsweg der „Werke“ den Heilsweg der „Glaubensgerechtigkeit“: 10, 5—8.

b) Dieser in der Schrift bezeugte[26] und von den christlichen Glaubensboten verkündete Heilsweg bewirkt „Rettung“, wie das Schriftwort Js. 28, 16 beweist: 10, 9—11.

c) Auch die Allgemeingültigkeit des neuen Heilswegs ist schon in der Schrift ausgesprochen, und aus seiner Allgemeingültigkeit folgt seine bindende Geltung auch für Israel: 10, 11—13[27].

Schluß: Somit hat der Gott der Schrift alles getan, um Israel auf die Krisis, in die der neue Heilsweg es angesichts des alten bringen mußte, vorzubereiten. Ihn trifft keine Schuld an dem Unheil der Gegenwart[28].

Die Durchführung der Gedanken im einzelnen gestaltet sich folgendermaßen:

---

[23] Die Einzelgliederung hierzu s. S. 87.

[24] v. Dobschütz, Paulus S. 55 Anm. 7.

[25] Vgl. dazu Lietzmann S. 96 (zu 10, 4—15 auch S. 91).

[26] Die These, daß die neue „Gerechtigkeit“ (bereits) „vom Gesetz und den Propheten bezeugt wird“, hat der Apostel schon 3, 21 aufgestellt. Er hat auch sofort in Kap. 4 den Beweis dafür erbracht und zwar mit Gn. 15, 6 (Gesetzesstelle) und Ps. 32, 1 f. (Prophetenstelle). Dort fehlt aber noch, was beim Schriftbeweis 10, 5 ff. die Hauptsache ist, die Beziehung zu Christus.

[27] Zur Doppelzählung von V. 11 s. S. 84 Anm. 52.

[28] Vgl. O. Holtzmann S. 659. — Die herrschende Auffassung, die das ganze 10. Kapitel unter dem Gesichtspunkt des „Nachweises der Schuld Israels“ betrachtet (s. S. 87), weiß mit 10, 5—13 nichts Rechtes anzufangen.

a) Bereits Moses kennt neben der Werk-Gerechtigkeit die Glaubens-Gerechtigkeit und weist geheimnisvoll auf ihren Zusammenhang mit Christus und ihren Gegensatz gegen die Werkgerechtigkeit hin: 10, 5—8.

10, 5 Denn Moses schreibt:
Die Gerechtigkeit, die aus dem Gesetze stammt —
„(nur) der Mensch, der (sie) getan (erfüllt) hat, wird in ihr das Leben haben".

6 Die Gerechtigkeit aus dem Glauben aber spricht so:
„Sprich nicht in deinem Herzen:
Wer wird hinaufsteigen in den Himmel" —
nämlich um Christus herabzuholen?

7 „Oder wer wird hinabsteigen in die Unterwelt" —
nämlich um Christus von den Toten heraufzuholen?

8 Was spricht sie vielmehr?
„Nahe bei dir ist das Wort,
in deinem Munde und in deinem Herzen" —
nämlich das „Wort" des Glaubens, welches wir verkünden.

Der Abschnitt ist klar gegliedert:

1. Die Schrift (Moses) verheißt allerdings der Gesetzesgerechtigkeit und ihrem „Tun" das (ewige) Leben: V. 5.

2. Aber dieselbe Schrift (derselbe Moses) kennt auch schon eine „Glaubensgerechtigkeit" und legt durch ihren Mund im Hinblick auf die Gottestat der Erlösung in Christus, die alle eigenerworbene Gerechtigkeit illusorisch macht, ein Veto gegen die Werkgerechtigkeit ein: V. 6—7.

3. Die Schrift annulliert den Weg der Werke deshalb, weil, so sehr auch die Gotteswerke der Erlösung selbst über Menschenkraft hinausgingen (V. 6 f.) und ausschließlich zur Kompetenz Gottes gehörten, für die Aneignung der durch sie bereitgestellten Heilsgüter das so „nahe" und leichte „Wort" des Glaubens vollkommen genügt: V. 8.

ad 1. Die Schrift (Moses) über die Werkgerechtigkeit (V. 5).

Von der „Gerechtigkeit aus dem Gesetz" ist an der Grundstelle selbst nichts gesagt. Wohl aber ist vom Erfüllen von Satzungen und vom Beobachten von Vorschriften die Rede. Daß der Apostel dafür den seit 9, 30 ff.; 10, 3 f. im Vordergrund stehenden Begriff „Gesetzesgerechtigkeit" einsetzt, ist also durchaus gerechtfertigt. Im Mittelpunkt steht mit starker Betonung[29] ὁ ποιήσας („der getan, erfüllt

[29] Der Akzent wird dadurch erzielt, daß der Apostel die Worte „die Gerechtigkeit, die aus dem Gesetze (stammt)" aus dem Zitat, in das sie als Objektsakkusativ (abhängig von „getan hat") hineingehören, heraussetzt.

hat"). Die für die Erlangung des „Lebens" ausschlaggebende Bedingung ist also das „Tun" des Gesetzes[30]. Und zwar gilt es, das ganze Gesetz zu erfüllen, in seiner ganzen Ausdehnung, in allen seinen Stücken[31]. Hier aber weiß sich der Apostel mit seinen Lesern eins in der Überzeugung, daß solche nicht die geringste Ausnahme duldende Verpflichtung zur Gesetzeserfüllung in der Wirklichkeit des Lebens keinerlei Dasein hat[32]. Diese Erkenntnis soll auch die Schriftstelle mit ihrer energischen Unterstreichung des „Getan-haben-müssens" wieder lebendig werden lassen. Sie soll nicht so sehr daran erinnern, daß Moses eine Werk-Gerechtigkeit kennt, sondern daß er sie an eine Bedingung knüpft, die der Mensch (der Jude) erfahrungsgemäß nicht erfüllen kann[33]. Von diesem Hintergrund hebt sich dann um so heller der Spruch der „Gerechtigkeit aus dem Glauben" ab, die als Personifikation (personifizierte Idee) unmittelbar redend eingeführt wird.

ad 2. Schon bei Moses nimmt die „Glaubensgerechtigkeit" Stellung gegen die Werkgerechtigkeit: V. 6—7.

Die Kundgebung der „Glaubensgerechtigkeit", die im Mosesbuch gewissermaßen selbst geheimnisvoll das Wort führt und zwar a) in einem Veto gegen die Werkgerechtigkeit (V. 6 f.), b) in einer Selbstproklamation (V. 8), ist teils nach Dt. 30, 12, teils nach Ps. 107, 26 gebildet. Das Verfahren des Apostels ist hier besonders instruktiv.

α) Um den Text Dt. 30, 12, der ganz unmißverständlich von der Leichtigkeit der Erfüllung (des „Tuns") des gegebenen göttlichen Gebotes handelt, für seine Veranschaulichung des Wesens der Glaubens-Gerechtigkeit verwenden zu können, muß der Apostel zunächst alles ausscheiden, was an „Gebot" und „Werke" erinnert (also das „Tun", das Ruhen des Gebotes „in den Händen"). Aber

[30] Am Gesetz hängt das bleibende, wahre, ewige Leben. Vgl. Dt. 30, 15—20; Spr. 3, 1 f.; Mt. 19, 17 ff. Parall.; Lk. 10, 25. 28; 18, 18 ff.; Joh. 5, 39; Röm. 2, 13; Abot II, 7 (Marti-Beer p. 45). Vgl. Weber² S. 279 ff.; Bousset-Greßmann³ S. 387 f.

[31] Gal. 3, 10—12; 5, 3; Jak. 2, 10 ff.

[32] Vgl. Röm. 2, 3. 17 ff.; 3, 10 ff.; Gal. 3, 10. 12; 5, 3 (Joh. 5, 45. 47; 7, 19; Apg. 7, 53; 13, 38 f.; 15, 10 [doch s. 15, 11 und Weber² S. 290]).

[33] Indem der Apostel den Gottesspruch Lv. 18, 5 dem Moses in den Mund legt, gewinnt er ein vollgewichtiges Zeugnis des großen israelitischen Gesetzgebers, und indem er ihn das „Tun" bzw. „Getan-haben-müssen" nachdrücklichst betonen läßt, entsteht der Eindruck, daß schon der Hüter des alttest. Gesetzes von der Größe und Schwierigkeit der Aufgabe, auf dem Wege der Gesetzeserfüllung das „Leben" zu erlangen, durchdrungen war.

auch von dem dann noch verbleibenden Restbestand des Textes greift er zunächst nur die Frage 30, 12 b heraus: „Wer wird hinaufsteigen in den Himmel?"

Wie der kanonische Baruch (3, 29 f.) unter unverkennbarer Anspielung auf Dt. 30 von der (wahren) „Weisheit" sagt, daß sie den Menschen unzugänglich ist und Gott allein sie besitzt, der sie „verliehen hat Jakob, seinem Knecht, und Israel, seinem Liebling" (3, 32 ff. 37), und wie Philo[34], der Dt. 30 ausdrücklich zitiert, den alttest. Gesetzgeber „symbolisch-änigmatisch" von der „Tugend" sagen läßt, daß ihre „Wurzeln" (Worte, Handlungen, Ratschlüsse) nicht in unerreichbarer Ferne, sondern greifbar nahe, nämlich in uns selber, liegen, so läßt der Apostel die ihre Spitze gegen die Werkgerechtigkeit richtende „Glaubensgerechtigkeit" mit der ihr in den Mund gelegten Frage Dt. 30, 12 von sich selber sagen, daß sie nichts durch übermenschliche Anstrengungen Herbeizuschaffendes (also nichts in der Linie der Werkgerechtigkeit Liegendes) ist. Ja, indem der Apostel der Frage Dt. 30, 12 die durch den zitierten Schrifttext nicht gedeckte (vielleicht aus Dt. 9, 4 zugesetzte) Einführung vorausschickt: „Sprich nicht in deinem Herzen[35]: Wer wird in den Himmel hinaufsteigen ...?", läßt er die Glaubensgerechtigkeit gegen solche Werkgerechtigkeit geradezu ein Veto einlegen[36]. In der Sphäre der Glaubensgerechtigkeit ist für eine Frage wie Dt. 30, 12, d. h. für ein Suchen nach jemand, der in den Himmel hinaufsteigt, um den Messias herabzuholen („Suchen" = Bild für menschliche Anstrengungen in Sachen des Heils, „Himmelaufstieg" = Bild für übermenschliche, unerreichbare[37] Anstrengungen), kein Raum — und auch

[34] Quod omnis probus liber sit 68 (ed. Cohn-Wendland VI, p. 13); De virtut. § 183 (De paenit. § 2; C.-W. V, p. 261).

[35] Nach dem Zusammenhang mit 9, 30 ff.; 10, 4 ff. an die Adresse dessen gerichtet, der das Heilswerk als Sache eigenen mühsamen Suchens betrachtet.

[36] Die hochfliegenden Bilder in 10, 6 f. „malen die intensive Anstrengung, welche die Gesetzesgerechtigkeit verlangte und welche Juden von aufrichtigem Eifer ... 9, 31; 10, 2. 5 willig auf sich nahmen, um das Kommen des Messias beschleunigen zu helfen [‚vom Himmel herabholen']". P. Feine, Das gesetzesfreie Ev. S. 13 Anm. 1. — In der vorchristlichen Periode hatte das alles Sinn, seit der Erscheinung Christi hatte es allen Sinn verloren.

[37] Vgl. b. Baba meçia 94 a (Goldschmidt VI, p. 817): „Es wird gelehrt: Da (sagt der Ehemann zur Ehefrau) hast du deinen Scheidebrief unter der Bedingung, daß du in den Himmel aufsteigst, unter der Bedingung, daß du in den Abgrund hin-

kein Anlaß, keine Notwendigkeit dazu. Denn der Zweck des Aufstiegs in den Himmel könnte, heilsgeschichtlich betrachtet, ja kein anderer sein, als Christus vom Himmel herabzuholen. Ebenso könnte der Zweck des Abstieges in den „Abgrund" nur der sein, Christus aus der Totenwelt heraufzuholen. Hier aber verlieren die Fragen: „Wer wird... hinauf-, wer wird... hinabsteigen?" allen und jeden Sinn. Denn der, der herunter- bzw. heraufgeholt werden soll, ist schon dagewesen. Seine „Herab- bzw. Heraufführung" ist bereits erfolgt. Dem Menschen bleibt hier nichts mehr zu fragen und erst recht nichts mehr zu tun übrig. Das Verbot, das die Glaubensgerechtigkeit erläßt: „Sprich nicht in deinem Herzen..." ist unmittelbar einleuchtend.

Die vom Apostel in den erläuternden Zwischenbemerkungen (τοῦτ' ἔστιν) vorgenommenen Deutungen auf Christus sind, an der ganzen Art des paulinischen Schriftverständnisses gemessen, durchaus nicht so willkürlich, wie sie auf den ersten Blick aussehen [38]. Das Ableuchten des A. T. nach christologischen Beziehungen gehört sozusagen zum theologischen Beruf des Apostels. An unseren Stellen ist er wegen der 10, 4 von ihm übernommenen Beweislast zur christologischen Ausnutzung der Schrift geradezu gezwungen. Denn seit V. 4 geht es ja nicht um die allgemeine These: das Gesetz ist abgetan, jetzt gilt nur „Gerechtigkeit aus dem Glauben", sondern es geht um die speziell christologische These: „Christus ist des Gesetzes Ende, sodaß fortan gerechtfertigt wird ein jeder, der glaubt" [39]. Deshalb sind die sog. erläuternden Zwischenbemerkungen V. 6 d. 7 b. 8 c keine „Zwischenbemerkungen", sondern die eigentlichen Pointen des zugunsten von V. 4 geführten Schriftbeweises. Auf diese christologische Auswertung der Schrifttexte kommt es an, wenn der Schriftbeweis für „Christus des Gesetzes Ende" wirklich gelingen soll. Nur weil sie sich der christologischen These des Apostels unschwer anpassen, wählt er gerade diese und keine anderen Texte [40].

---

absteigst, unter der Bedingung, daß du ein 100 Ellen langes Rohr verschluckst, unter der Bedingung, daß du zu Fuß über das große Meer gehst...." Die Bedingungen gelten als unerfüllbar, ihre Stellung ist „nur Rederei", die Scheidung ist gültig. Hier handelt es sich wohl um sprichwörtliche Redensarten (Lietzmann S. 92 f.), nicht aber bei Paulus, der unmittelbar von der Schrift ausgeht.

[38] Wie Paulus als Jude die ganze Heilige Schrift auf die Verherrlichung des Gesetzes Gottes und seines auserwählten Volkes deutete, so jetzt als Christ auf Christus und die Christen. In Christus haben alle Verheißungen Gottes, soviele es auch gibt, ihr „Ja" (ihre Erfüllung) gefunden (2 Kor. 1, 20; Röm. 15, 8). Vgl. v. Dobschütz, Paulus S. 19 f. 54 f. Anm. 7.

[39] Siehe dazu oben S. 71. 70. Anm. 19.

[40] Das übersieht Lietzmann, wenn er (S. 93) meint: „Jedenfalls sind die Fragen in V. 6 und 7 wesentlich rhetorisch-ornamental: das Entscheidende ist der Gegensatz von V. 5 (ὁ ποιήσας) zu V. 8 (ῥῆμα τῆς πίστεως)." Der Nachsatz ist richtig, der Vordersatz nicht.

Nach ihrem ganzen, geheimnisvoll auf Christus hinweisenden Wortlaut schließen sie nicht nur jegliches angestrengte menschliche „Tun" rundweg aus (S. 76 f.), sondern sie verraten auch im Lichte christlicher Schriftdeutung ohne weiteres, weshalb sie menschliches Mühen und Ringen um doch Unerreichbares ausschließen: weil das Ziel aller alttestamentl. Werkgerechtigkeit, die Ankunft des Messias zu beschleunigen, bereits erreicht ist. Die einzig und allein die Erlösung konstituierenden „Werke" der Menschwerdung („Christus vom Himmel herabholen") und Totenerweckung Christi („Christus aus dem Abgrund heraufholen") sind bereits vollbrachte, längst getane Werke und zwar Gotteswerke [41]. So tritt tatsächlich „Christus" (Stichwort für das ganze in Christus vollzogene göttliche Heilswerk) schon im A. T. (in dem Verbot Dt. 30, 12; Ps. 107, 26) als des Gesetzes, der Werkgerechtigkeit „Ende" in Erscheinung, zwar ganz geheimnisvoll, nur ganz von ferne, nur in schattenhaften Umrissen, aber für das an den Heilstatsachen der „Jetzt"zeit geschulte und geschärfte Auge des Bibellesers doch erkennbar genug.

β) Die messianisch-christliche Beziehung, die der Apostel den Schriftworten abzugewinnen trachtet, schloß ohne weiteres das zweite Illustrationsbeispiel, das Dt. 30 zur Veranschaulichung der leichten Erfüllbarkeit des „Gebotes" verwendet wird (30, 13: „auch ist es nicht jenseits des Meeres usw."), von der Verwertung für seine Zwecke aus. Hier fehlt ihm eben jede Möglichkeit, eine Beziehung zu „Christus" (Menschwerdung, Tod, Auferstehung) herzustellen. Der Apostel läßt deshalb in die durch Übergehung von Dt. 30, 13 entstehende Lücke Ps. 107 (106), 27 einspringen, um dann wieder zu Dt. 30 (V. 14) zurückzukehren.

Das herausgegriffene Versstück ist der Schilderung der furchtbaren Seenot entnommen, aus der Gott die mit dem Tode Ringenden auf ihr Gebet hin errettet, also einer Situation, die der christologischen Beziehung auf die durch Gott bewirkte Auferweckung Christi von den Toten ganz und gar nicht zuwiderläuft, sondern eine gewisse, wenn auch noch so schwache und noch so äußerliche Berührung mit ihr hat.

Jede innere Beziehung des Ps.-Textes zur Rede der Glaubensgerechtigkeit fehlt. Der Psalm liefert einfach die Worte, die Ausdrücke, mehr nicht. Aber es sind Schriftworte und als solche bearbeitet sie Paulus mit derselben stilistischen und exegetischen Freiheit wie Dt. 30, 12 selbst, bis die genaue Parallele zu V. 6 fertig ist. Entsprechend der bei V. 6 befolgten Methode wird auch das „Hinabsteigen in den Abyssus" christologisch auf die „Heraufholung Christi aus

[41] Zur Sendung Christi als Gottestat (Menschwerdung mit dem Ziele des stellvertretenden Sühneopfertodes) vgl. Röm. 3, 25 f.; 5, 5—8; 8, 3. 32. Zur Totenauferweckung Christi als Gottestat siehe S. 82 Anm 44. — V. 7 beweist, daß auch Paulus die Hadesfahrt Christi (1 Petr. 3, 19) gekannt hat.

dem Totenreich" gedeutet. So sieht der Apostel dann auch hier wegen des noch fortdauernden „Sprich nicht in deinem Herzen . . ." (V. 6 a) das Verbot der menschlichen Selbstwirksamkeit bzw. der Mitwirksamkeit bei der Erlösung ausgesprochen. Denn wie das erste, so sind auch das zweite und dritte konstitutive Erlösungswerk, Christi Tod und Auferstehung (heraufholen aus dem Totenreich), bereits vollführte, längst getane Werke, Allmachtstaten des Ewigen in seinem Sohne, in denen „jetzt" alles Heil beschlossen ist. Also noch einmal wie bei V. 6: Kein Gedanke daran, daß der Mensch diesen Gotteswerken auch nur noch das Geringste hinzufügen könnte. „Christus" hat aller Gesetzlichkeit, sofern sie mit dem Anspruch auftritt, sich durch eigenes „Tun" Gerechtigkeit und Heil zu erwerben, ein für allemal ein „Ende" bereitet. Das ist die Stimme der Schrift, die dem Apostel nicht nur aus Dt. 30, sondern auch aus Ps. 107 vernehmlich entgegenklingt. Und er hält diese Klänge für den in der Erfüllung Lebenden für kräftig und deutlich genug, um durch sie den Beweis für 10, 4 a („Christus des Gesetzes Ende") erbracht zu sehen: Gott selbst hat die Außerkraftsetzung des Gesetzes durch „Christus" schon längst zuvor im A. T. geoffenbart, er hat also seinerseits Israel bezüglich des Aufhörens der alten Heilsordnung in der Zeit des Christus nicht in Unkenntnis gelassen. Israel hat die „Schrift". Israel sieht aus der Schrift, daß es neben der Werkgerechtigkeit eine Glaubensgerechtigkeit gibt, daß diese Glaubensgerechtigkeit mit der Verbotsklausel „Sprich nicht in deinem Herzen" gegen die Fortdauer des Heilsprinzips des "Tuns" protestiert, daß sie dem Mosesspruch V. 5 mit den ebenfalls im Buch des Moses zu lesenden Texten V. 6 u. 7 widerspricht und jenen damit außer Kraft setzt. Israel weiß, daß das Veto gegen die Werkgerechtigkeit auf keine andere als die messianische Zeit hinausblicken kann, so daß es also nunmehr in der unausweichlichen Entscheidung steht. Mit einem Wort: Gott hat Lichter genug aufgestellt, um Israels Pfade in der messianischen Heilszeit zu beleuchten.

Nach dieser Ersetzung von Dt. 30, 13 durch Ps. 107 kehrt der Apostel zu seiner Vorlage wieder zurück. Auf die negative Seite der Selbstdefinition der Glaubensgerechtigkeit folgt nunmehr mit voller Benutzung von Dt. 30, 14 die positive (10, 8):

ad 3. Schon bei Moses proklamiert die „Glaubensgerechtigkeit" das „Wort" (des christlichen Glaubens) als Führer zum Heil: V. 8.

Vielmehr was sagt sie (die Glaubensgerechtigkeit)?

(Antwort): „Nahe ist dir das Wort, in deinem Munde und in deinem Herzen",
nämlich das „Wort" des Glaubens, das wir verkünden.

Dem Prinzip der „Werke" („Tun") wird hier mit Schärfe das Prinzip des „Glaubens"[42] („Wort") entgegengesetzt. Der Gedanke ist derselbe wie in Dt. 30. Das „Wort" ist nicht unerreichbar weltenfern, als wäre es im Himmel oben oder in den Tiefen des Abgrunds verborgen. Es ist „dir nahe", es ist dir gleichsam auf die Lippen, ins Herz gelegt. Nichts Menschen unmögliches ist zu vollbringen, nichts, was, wie die Sendung des Christus aus dem Himmel oder seine Heraufführung aus dem Totenreich, nur die göttliche Allmacht verwirklichen kann. Nein, es handelt sich um etwas, was greifbar nahe, was mit Leichtigkeit zu gewinnen und zu vollbringen ist: um gläubige Annahme („mit dem Herzen") und glaubensfreudiges Bekenntnis („mit dem Munde") des „Wortes", d. i. des Wortes der christlichen Verkündigung. Das ist, nachdem Gott alles getan, was getan werden mußte, die einzige Aufgabe, die dem Menschen noch bleibt: die Gottestaten der Erlösung (Christi Menschwerdung, Opfertod, Auferstehung), wie sie ihm im „Wort", in der christlichen Glaubensbotschaft „nahe" gebracht werden, mit „Herz" und „Mund" gläubig anzuerkennen.

Wie der Apostel in V. 6 und V. 7 in den zwischen die Schriftworte eingestreuten deutenden Parenthesen die Beziehung der Zitate auf Christus herausgestellt hat, so tut er es auch hier. Wie wenn es gar nicht anders sein könnte, mit einer Selbstverständlichkeit, die keiner Rechtfertigung bedarf, wird ihm das „Wort", das an der Grundstelle sich auf das „Gebot" Dt. 30, 11 bezieht, zum „Wort" des Glaubens, das Paulus und die anderen christlichen Missionare verkünden. Die eigentliche „Christus"beziehung vermissen wir allerdings. Der Apostel holt sie aber in V. 16 f. noch nach (s. S. 92).

Indem Gott auf diese Weise das auf den Glauben gestellte Heil schon am Horizont des A. T. schleierverhüllt in Sicht treten läßt, hat er auch nach der positiven Seite hin alles getan, um Israel auf die Glaubensperiode vorzubereiten. Seine Schuld ist es also nicht, wenn von denen, „die keine Einsicht haben" (V. 2 b), das Wesen der wahren, nicht am Gesetz, sondern am Glauben an „Christus" hängenden Gottesgerechtigkeit „verkannt" wird (V. 3 a).

Damit scheint der Ring des Schriftbeweises gegen die Werk- und für die Glaubensgerechtigkeit geschlossen. In Wirklichkeit ist jedoch nur der erste Schritt getan. Noch bleibt zu beweisen, daß der Glaubensweg der Weg zur „Rettung" ist (V. 9—11), und daß er auch für die Juden der einzige Weg zur „Rettung" ist (V. 11—13).

[42] Vgl. 9, 30. 32; 10, 6. 8.

b) Der in der Schrift verkündigte und von den christlichen Missionaren gepredigte Heilsweg des „Glaubens“ (und „Bekennens“) bewirkt tatsächlich „Rettung“, wie wiederum schon in der Schrift (Js. 28, 16) klar ausgesprochen ist: V. 9—11.

10, 9 Denn wenn du bekennst mit deinem Munde: „Herr (ist) Jesus“,
und glaubst in deinem Herzen, daß Gott ihn auferweckt hat von den Toten,
so wirst du gerettet werden.
10 Denn mit dem Herzen glaubt man, um Gerechtigkeit (zu erlangen),
mit dem Munde aber bekennt man, um Rettung (zu erlangen).
11 Denn die Schrift sagt:
„Ein jeder, der an ihn (Jesus als den „Herrn“) glaubt,
wird nicht zuschanden werden“.

Die Schriftstelle Dt. 30, 14 = Röm. 10, 8 bestimmt die ganze Struktur von 10, 9—14, nur daß in V. 10 die Reihenfolge „Herz—Mund“ umgestellt wird, um dem Glauben die zeitliche und sachliche Präzedenz vor dem Bekenntnis zu wahren. Die Umstellung hat zur Folge, daß der „Glaube“ von V. 10 ab die führende Vorstellung wird, von der aus dann in V. 14 f. auf das Hören, Verkündigen, das Gesandtsein der Verkündiger und in V. 16 f. auf das „Wort Christi“ zurückgeschlossen wird.

Die isolierte Betrachtung der Verse 9—11 enthüllt ihr Beweisziel ohne weiteres. Es handelt sich nicht darum, nochmals das Wesen der neuen Glaubensgerechtigkeit aufzuzeigen oder den Gegenstand des christlichen „Glaubens“ und des christlichen „Bekenntnisses“ zu umschreiben. Das geschieht auch. Gegenstand des Glaubensbekenntnisses ist „Jesus“ (V. 9), in dem der „Christus“ (V. 6 f. 4) Mensch geworden ist, Jesus als der erhöhte „Herr“ (10, 9. 12. 13.). Das Dogma von seiner *κυριότης*, seiner himmlischen (gottheitlichen) Herrscherstellung [43], und das Dogma seiner Auferstehung

[43] „Herr ist Jesus“ ist die bündigste Formel des urchristlichen Christusbekenntnisses (1 Kor. 12, 3; 2 Kor. 4, 5; Phil. 2, 11). Siehe Deißmann, Licht vom Osten [4] S. 298 ff.; Bousset, Kyrios Christos [2] 1921; Lietzmann, S. 93 ff. (mit Lit.); v. Dobschütz, Theol. Stud. u. Krit. 1924, S. 322 f.; Paulus S. 22 f.; Scott p. 249 ss. und zuletzt W. Förster, Herr ist Jesus, Gütersloh 1924 (in: Neutest. Forsch., hgg. v. O. Schmitz); E. Lohmeyer, Kyrios Jesus (Zu Phil. 2, 5—11), Heidelberg 1928, S. 52 ff. (Sitz.-Ber. d. Heidelb. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1927/28 4. Abh.); W. W. Graf Baudissin, Kyrios als Gottesname im Judentum, hgg. v. O. Eißfeldt, Gießen 1926 ff. (vgl. dazu Eißfeldt in: Oriental. Lit.-Ztg. 1926, S. 783 ff.).

(„Gott hat ihn von den Toten auferweckt") [44] — diese beiden Grundsäulen [45] des urchristlichen Glaubensbekenntnisses gilt es anzunehmen und festzuhalten [46]. Aber so richtig und so wichtig auch diese Definition des christlichen Glaubens ist, und so sehr auch noch von V. 8 her der Gedanke mitschwingen mag: mehr wird nicht verlangt als nur dieses Wenige und doch Vollgenügende, als nur dieses Größte und doch so leicht zu Leistende — das Schwergewicht der apostolischen These liegt darauf, daß dieser so umschriebene Glaube rechtfertigende und rettende [47] Kraft hat, und daß ihm diese rettende Kraft schon längst in der Hl. Schrift (Is. 28, 16) [48] zugesprochen ist.

Damit ist auch der zweite Teil der Christusthese V. 4 a

„Christus zur Gerechtigkeit für einen jeden, der da glaubt", soweit es sich um die damit behauptete „rechtfertigende" und „rettende" Kraft des Glaubens an Jesus und das von ihm vollbrachte Heilswerk handelt, als Bestandteil der alttestamentlichen Offenbarung erwiesen. Das Isaiaszitat versieht die apostolische These mit dem bekräftigenden Siegel des Schriftzeugnisses und tut damit aufs neue dar, daß Gott auch hinsichtlich der Feststellung der heilschaffenden Kraft des Glaubens nichts versäumt hat, um schon lange vor Eintritt der Glaubensepoche klare Situation für Israel zu schaffen. Ihn trifft keine Schuld, wenn Israel sich trotzdem dem Evangelium, der „Gotteskraft zur Rettung für einen jeden, der da glaubt" (1, 16), hartnäckig verschließt.

---

[44] Vgl. Röm. 4, 24. 25; 6, 4 f. 9; 7, 4; 8, 11. 34 und zahlreiche andere Stellen. — Mit dem Glauben an Jesu Auferstehung steht und fällt der Glaube an die eigene Rechtfertigung durch Christi Tod (1 Kor. 15, 14. 17 f.) und die eigene Auferstehung (1 Kor. 15, 15; Röm. 4, 24 f.).

[45] Sie stehen schon in V. 6 (Christi Präexistenz im Himmel) und V. 7 (Christi Auferweckung von den Toten) vor unserem Auge, V. 9 knüpft offensichtlich daran an.

[46] Das Spiel mit der Form in V. 9 darf natürlich nicht dazu verleiten, den Glauben sich lediglich auf die Totenerweckung Christi und das Bekenntnis sich lediglich auf die Formel „Herr ist Jesus" erstrecken zu lassen. Zum Glauben sowohl wie zum Bekenntnis gehörte natürlich beides. Auch sind die kurzen Bekenntnisformeln selbstredend nur prägnante Stichwörter eines viel detaillierteren Glaubensinhalts. Was explicite alles dazu gehört, steht 3, 25—30; 5, 1—11; 5, 12—21; 6, 1—10 und vor allem in Kap. 8. — Ebenso ist natürlich auch in V. 10 die Ausdrucksweise des Apostels nicht so zu verstehen, als ob die Rechtfertigung einseitig die Wirkung des Glaubens und die Errettung ebenso einseitig die Wirkung des Bekenntnisses wäre. Beides ist Wirkung von beidem. Vgl. J. Weiß S. 10, wo auch die gleichartigen Beispiele Röm. 4, 25; 3, 30; 1 Kor. 12, 4 ff.; 10, 15 ff. besprochen werden.

[47] Zur Wiederaufnahme der Zentralbegriffe „Gerechtigkeit" und „Rettung" vgl. 9, 30—31; 10, 3—5. 6 bzw. 10, 1.

[48] Die Stelle ist bereits 9, 33 angezogen worden und zwar in Anwendung auf die gläubigen Heidenvölker. An unserer Stelle geht es trotz der Allgemeinheit des Ausdrucks vorab um die Juden.

c) Auch die Allgemeingültigkeit des neuen Heilsprinzips für Heiden wie für Juden ist schon in der Schrift bezeugt; aus seiner Allgemeingültigkeit folgt aber seine bindende Bestimmung auch für Israel: 10, 12—13.

(V. 11 wird als Ausgangspunkt für 12 f. noch einmal abgedruckt.)

10, 11 Denn die Schrift sagt[49]:
Ein jeder, der an ihn (Jesus als den „Herrn") glaubt,
wird nicht zuschanden werden.
12 Denn es ist kein Unterschied zwischen Jude und Hellene.
Denn ein und derselbe ist „Herr" **aller,**
freigebig gegen **alle,** die ihn anrufen.
13 Denn: **Ein jeder,** der den Namen des ‚Herrn' anruft,
wird gerettet werden"[50].

10, 12—13 bildet die unmittelbare Fortsetzung von 10, 9—11. Das Ergebnis der Schriftbetrachtung V. 9—11 läßt sich in den Satz zusammenfassen: der Glaube an Jesus als den „Herrn" bewirkt Rettung. Der Gedankenfortschritt von V. 9 ff. zu V. 12 f. besteht darin, daß die Verse 9 ff. in 12 f. so variiert werden, daß der Ton auf die Allgemeingültigkeit der These V. 9 ff. fällt: der Glaube an Jesus bewirkt bei jedem Rettung. Diese Allgemeingültigkeit wird allerdings schon in dem Thema-Vers 10, 4 b („für jeden Glaubenden") behauptet. Sie liegt, ohne ausdrücklich hervorgehoben zu werden (außer in V. 11), auch schon in V. 9. 10. 11 selber ausgesprochen. Denn wenn man die „du"- oder „man"-Form anwendet, soll das Gesagte eben grundsätzlich und allgemein gelten. Aber um die bloße Behauptung der Allgemeingültigkeit des Satzes von der „Rettung" allein durch den Glauben an die christlichen Heilstatsachen ist es dem Apostel nicht zu tun. Er steht von 10, 5 an in einem groß angelegten Schriftbeweis zugunsten der dreiteiligen thematischen These 10, 4[51]:

Christus das Ende des Gesetzes — Schriftbeweis in V. 5—7,

Christus Bringer der „rettenden" Glaubensgerechtigkeit — Schriftbeweis V. 8—11,

Christus Bringer der Glaubensgerechtigkeit für einen jeden, der da glaubt — der Schriftbeweis hierfür, der bisher noch aussteht, fällt V. 11—13 zu. Was der Apostel in V. 4 c. 9. 10 mit

[49] Js. 28, 16; vgl. Röm. 9, 33.
[50] Joël LXX 2, 32 (hebr. 3, 5).
[51] S. oben S. 71.

eigenen Worten thetisch ausspricht und in V. 12 nochmals mit eigenen Worten unterstreicht (der Satz von der ausnahms- und unterschiedslosen Allgemeingültigkeit der Glaubensordnung für alle, Hellenen und Juden), das wird jetzt durch die beiden, das Mittelstück V. 12 einrahmenden Schriftworte [52] als Schriftsatz erwiesen [53]. Das Schriftzeugnis soll also nicht dafür angerufen werden, daß das neue Heilsprinzip überhaupt universale Geltung hat, sondern dafür, daß es wegen seiner universalen Geltung auch für die seine verpflichtende Kraft leugnenden Juden Geltung hat (nicht nur für die ihm bereits widerspruchslos unterworfenen Heiden):

Denn es ist **kein Unterschied zwischen Jude und Grieche** [54].
Denn ein und derselbe ist „Herr" aller,
freigebig gegen „alle", die ihn anrufen.
Denn ein jeder, der den Namen des „Herrn" anruft,
wird gerettet werden.

Analog der bei V. 6. 7. 9 befolgten Methode [55] wird auch in V. 11—13 mit Rücksicht auf die Christus-These V. 4 die Christus-Beziehung energisch herausgearbeitet, diesmal aber nicht durch Wiederholung des Christus-Titels aus V. 4, auch nicht unter Verwendung des Jesus-Namens, sondern im Anschluß an V. 9 („Wenn du bekennst mit deinem Munde Jesus als den Herrn") und mit Rücksicht auf den Wortlaut der Schriftzitate in V. 12 selbst (Joel 2, 32 [3, 5]) unter Einsatz des Herrn-Titels (V. 12b. 13). Der, „an den glaubend" (V. 11) oder „dessen Namen anrufend" (V. 12b. 13) man nicht zuschanden (V. 11) bzw. positiv ausgedrückt: man gerettet wird (V. 13. 9), ist der „Herr"

[52] Das Schriftzitat V. 11 liegt auf der Grenzscheide der beiden Abschnitte 9—11 und 11—13. Im Rahmen von 9ff. liegt seine argumentatorische Kraft in der zweiten Zeile:
„Ein jeder, der an ihn (Jesus V. 9) glaubt,
wird nicht zuschanden werden" (wird „gerettet werden"),
während es mit seiner ersten Zeile für 12f. wirksam wird:
„Ein jeder, der an ihn glaubt,
wird nicht zuschanden werden", also auch der Jude nicht.

[53] Zu diesem Zweck setzt der Apostel schon beim ersten Zitat, Is. 28, 16, das entscheidende Wörtchen πᾶς, „ein jeder", aus Eigenem zu. Er kann das ohne weiteres, da es dem Sinne nach in dem generellen Artikel („der Glaubende") enthalten ist.

[54] Bei dieser formelhaften Phrase liegt ebenso wie bei der anderen „die Juden zuerst und dann die Griechen (Heiden)" der Ton bald auf dem zweiten Glied (Griechen; vgl. 1, 16; 2, 10 bzw. 3, 29), bald auf dem ersten Glied (Juden; vgl. 2, 9; 3, 9. 22; 10, 12). Auch der Jude hat keinen anderen Heilsweg als den, der „einem jeden" erschlossen ist. Diese Setzung des Satzakzents in 10, 12 ergibt sich (gegen Bardenhewer S. 156) aus dem Zusammenhang mit 10, 1ff. und 10, 14ff., wo der Apostel es nur mit den Juden zu tun hat (auch in dem die Heiden berücksichtigenden Abschnitt 10, 19—20).

[55] Siehe S. 77. 78f. 80. 82f.

Jesus Christus V. 9[56], „ein und derselbe Herr für alle, freigebig aus seinem ‚Reichtum' heraus gegen alle, die ihn anrufen"[57] (V. 12).

Inwiefern ist nun aber die Schlußfolgerung des Apostels auf Geltung von 10, 9. 10 auch für die Juden in den von ihm zum Beweis herangezogenen beiden Prophetentexten tatsächlich begründet? Das Recht zu seiner Interpretation entnimmt der Apostel offenbar dem Umstand, daß beide Schriftstellen den Ausdruck „ein jeder" ganz allgemein, ohne Beifügung irgendwelcher Unterscheidung oder Einschränkung gebrauchen, so daß ihm der Schluß berechtigt erscheint, daß in dem in Frage stehenden Punkt kein Unterschied „zwischen Jude und Hellene" obwaltet. Gott hat die Juden grundsätzlich nicht schlechter gestellt als die Heiden, er hat ihnen aber anderseits auch keinerlei Anspruch auf Sonderbehandlung gegenüber jenen zugestanden. Wenn es vielmehr — und darin findet der Apostel eine weitere Rechtfertigung seiner Anwendung der Sätze V. 9. 10 auch auf die Juden — an der 9, 33 b; 10, 11 zitierten Isaiasstelle heißt: „ein jeder, der an ihn glaubt", so wird hier offenbar ein und derselbe Erlöser für „alle" vorausgesetzt. Aus der Einheit der Erlöserpersönlichkeit (1 Tim. 2, 5) für alle folgert Paulus ohne weiteres auch die Einheit des Erlösungsprinzips für alle. Noch klarer als in Is. 28, 16 (wo er „ein jeder" zum Schrifttext hinzufügen muß) findet der Apostel diesen Gedanken Joel 2, 32 (3, 5) ausgesprochen:

„Ein jeder, der immer den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden."

Auch hier ist hinter „ein jeder, der immer ..." in Parenthese zu denken: also auch der Jude! Dazu ist aber an Stelle des unbestimmten isaianischen „er" ausdrücklich der Herr genannt. Dieser Herr ist also auch der Herr der Juden. Ferner ist von der „Anrufung seines Namens", d. i. des Namens Jesu (V. 9), die Rede, und der Anrufung des Namens wird die „Rettung" verheißen. Da das für „jeden, der immer anruft" gilt, gilt es also auch für den anrufenden Juden. Das heißt: auch die Juden werden gerettet, wenn sie den

---

[56] Diese Beziehung auf den erhöhten Herrn Jesus statt auf den Kyrios Jahwe (V. 13 = Joël 2, 23; dieselbe Beziehung altteſt. Schriftworte mit kyrios auf Christus s. 1 Kor. 1, 31; 2, 6; 10, 22 u. ö.; vgl. Scott p. 252 ff.) ist durch den ganzen Zusammenhang gefordert (10, 4—7. 9. 11. 14 f. 17 sind ausschließlich christologisch bestimmt) und läßt sich durch eine Reihe vergleichender Beobachtungen (10, 11 mit 9, 33 b und 10, 9; 10, 13 mit 10, 14 a; 10, 12 b mit 3, 29 f.) einwandfrei (gegen Bardenhewer S. 156) sicherstellen.

[57] Zur Bedeutung von ἐπικαλεῖσθαι, „anrufen" (hier das an Jesus gerichtete Gebet um Gnade und Hilfe, um „Rettung", um „Heil") vgl. Zahn S. 482 Anm. 76.

Namen des Herrn Jesus anrufen, bzw. auch sie müssen den Namen Jesu anrufen, wenn sie gerettet werden wollen.

Die so gedeutete Stimme der Schriftprophetie ist aber die Stimme Gottes selbst. Gott hat also schon durch Prophetenmund die Allgemeingültigkeit der Heilsordnung des „Glaubens" und damit ihre Verbindlichkeit auch für Israel klargestellt. Damit ist auch das letzte[58] Glied der Christusthese 10, 4 (Christus bringt „Gerechtigkeit für einen jeden, der da glaubt", also auch für den Juden) mit Hilfe des Schriftzeugnisses als von Gott geoffenbart aufgezeigt. Auch in diesem Punkt (unbedingte Verbindlichkeit der Glaubensordnung auch für Israel) hat Gott das schriftforschende Judentum nicht im unklaren gelassen. Seine Schuld ist es also nicht, wenn Israel demgegenüber blind bleibt und die Verbindlichkeit der neuen Heilsordnung auch für den Juden „verkennt".

II. Gott hat in der Heilszeit selbst alle nötigen Anstalten getroffen, um die neue Heilsordnung auch Israel äußerlich und innerlich nahezubringen: 10, 14—21.

Der Schlußteil von Kap. 10 wird am besten als ein einheitliches Ganze betrachtet. Während die Schriftbetrachtungen in V. 5—13 uns den Spuren der alttest. Offenbarung bezüglich des Wesens der neuen Heilsordnung (Rechtfertigung ohne „Werke" V. 5—7, allein aus dem „Glauben" V. 8—10) und ihrer Verbindlichkeit auch für die Juden (V. 11—13) nachgehen hießen, versetzt uns der Abschnitt V. 14—21 aus der Schrift-Vergangenheit wieder ins „Jetzt" der Heilszeit selbst. Wie in Kap. 9, so liegt auch in 10 der Schwerpunkt in der zweiten, in der Gegenwartshälfte. Die Heranziehung der Schriftautorität dauert auch hier in unverminderter, ja gegen Schluß wachsender Stärke an. Daß Gott auch in der Heilsgegenwart alle Voraussetzungen geschaffen hat, um auch Israel für die neue Heilsordnung zu gewinnen, wird vom Apostel nicht einfach mit dem Rechte der christlichen Geschichts-Erfahrung behauptet, sondern der Prozeß des heilsgeschichtlichen Geschehens wird in allen seinen Stadien als Verwirklichung längst gefaßter und dem jüdischen Volke auch kundgegebener göttlicher Pläne aus der **Schrift** erwiesen.

Der Aufbau des Ganzen erfolgt unter strenger Anpassung an die Beweistendenz der ersten Kapitelhälfte („Gott hat das Seinige getan") in gutem logischem und sachlichem Fortschritt. Etwas störend wirkt nur V. 16 an dem ihm zugewiesenen Platz. Er würde besser am Ende stehen,

---

[58] Siehe S. 71. 77. 79. 82. 83 ff.

wo er einen „vortrefflichen Schluß" abgegeben hätte [59]. Im übrigen springt von selbst folgende Gliederung heraus:

Thema: Gott hat auch in der Heilszeit selbst alles getan und nichts versäumt, um Israel auf den Weg der neuen Heilsordnung zu führen.

Ausführung:

a) Er hat Verkündiger der neuen Heilsordnung „gesandt": V. 14—17.

b) Er hat dafür gesorgt, daß die Botschaft der Sendboten auch Israel erreichte: V. 18.

c) Die Botschaft selbst war so geartet, daß sie auch dem Verständnis der Juden nahezubringen war: V. 19—21 [60].

Die Auffassung auch dieses zweiten Hauptabschnitts des Kap. 10 ist keine einheitliche. Die Vertreter der Schuldhypothese, die in 10, 5—13 nicht auf ihre Rechnung kommen [61], klammern sich um so hartnäckiger an 10, 14—21 [62]. Ihr Versuch, die Schuldhypothese an diesem Abschnitt durchzuführen, stützt sich vor allem auf V. 18—21 [63], scheitert aber gleich am tonangebenden Eingangsstück V. 14—16. Denn hier weist der Apostel auch nach Bisping (S. 314), Cornely (p. 558), Kühl (S. 359. 361), Zahn (S. 487) in erster Linie nach, „wie von seiten Gottes alles geschehen sei, um sie (die Juden) zur Erkenntnis und zum Verständnis des Evangeliums zu führen". Deshalb ziehen auch Jülicher (S. 299. 300) und Lietzmann (S. 91. 96 f.) die Verse 14—15 zum Vorhergehenden, d. h. zu dem Nachweis: „Gott hat nichts unterlassen, um den Wahn Israels zu heilen", und lassen den Schuldnachweis erst mit V. 16 beginnen. Aber damit bleiben sie auf halbem Wege stehen. In Wirklichkeit wird die Schuldhypothese weder, wie auch von Jülicher, Lietzmann, O. Holtzmann indirekt anerkannt ist, an 10, 4—13 (15) noch an 10, 14 (16)—21 durchgeführt. Vielmehr geht es **im ganzen Kap. 10** um den Nachweis, daß „Gott alles getan hat, um die Juden für den Glauben zu gewinnen" [64].

---

[59] J. Weiß S. 78; vgl. auch Lietzmann S. 96 („verfrüht").

[60] Der Abschnitt 10, 14—21 wird vielfach als eine Reihe von (3) Einwänden aufgefaßt (vgl. Lietzmann S. 96 zu V. 14 f.). Indes von wirklichen Einwänden kann nur bei V. 18. 19 f. die Rede sein. Die rhetorischen Fragen V. 14 f. wollen lediglich einen Übergang vom Gottesweg der Schriftoffenbarung (V. 4—13) zum Weg der heilsgeschichtlichen Tat Gottes schaffen.

[61] Oben S. 72; S. 73 Anm. 28.

[62] Vgl. Ad. Maier, Bisping, Cornely, Al. Schaefer, Sanday-Headlam, Jülicher, Lietzmann, Kühl, Zahn, Sickenberger, Lagrange, Gutjahr u. a.

[63] Das heißt auf die Zurückweisung der Einwände, mit denen der Unglaube Israels entschuldigt werden könnte.

[64] So Bardenhewer (S. 156) zu 10, 14—21, während er 10, 1—13 unter die Gesichtspunkte bringt: a) die Juden haben nicht glauben wollen 9, 30—10, 4; b) ohne Glauben keine Gerechtigkeit 10, 5—13. Hier haben Jülicher, Lietzmann, O. Holtzmann richtiger gesehen.

a) Gott hat die Grundvoraussetzung für Israels Glaubensmöglichkeit geschaffen: er hat Verkünder der Heilsbotschaft gesandt: 10, 14—17.

Der vorige Abschnitt hat mit dem Gedanken geschlossen: Wenn Israel gerettet werden will, so muß auch Israel „den Namen des Herrn (Jesus) anrufen". Im Anschluß daran fährt der Apostel in einem klimaxartigen Satzgebilde [65] fort:

10, 14 Wie nun sollten sie jemand anrufen, an den sie nicht geglaubt?
Wie aber sollten sie an jemand glauben, den sie nicht gehört? [66]
Wie aber sollten sie hören, ohne (daß) ein Verkündiger (da war)?
15 Wie aber sollten sie (die Verkündiger) verkünden, wenn sie nicht (mit dem Auftrag, zu verkündigen) gesandt waren?
Wie geschrieben steht:
„Wie lieblich sind die Füße derer, die gute Botschaft bringen!"
16 Indes nicht alle sind dem „Evangelium" gehorsam gewesen,
denn (schon) Isaias spricht:
„Herr, wer hat unserer Verkündigung geglaubt?" (Niemand!)
17 Also kommt der Glaube aus der Verkündigung,
die Verkündigung aber (kommt zustande) mittels des Wortes Christi.

Eine Teilung der durch die Parenthese V. 16 etwas aufgelockerten Perikope empfiehlt sich nicht, da die V. 14 beginnende Beweisführung offenbar erst in V. 17 das ihr gesteckte Ziel erreicht, wo ein zweites Schriftwort (V. 16) die Identität der in V. 15 willkommen geheißenen gottgesandten Heilsboten mit den christlichen Glaubensboten sicherstellt, nachdem der Apostel selbst diese Identifizierung in V. 8 bereits vollzogen, aber nicht schriftgemäß erhärtet hat.

Die Fragen in V. 14—15 lauten ganz allgemein und grundsätzlich. Gleichwohl handelt es sich in ihnen auch nach Zahn (S. 487) „nach dem Zusammenhang mit V. 3—13 [67] darum, . . . daran zu erinnern, daß für Israel so gut wie für die Heiden die (fraglichen) Voraussetzungen . . . erfüllt sind".

Paulus stellt zunächst die Tatsache fest, daß die Mehrzahl der Juden seiner Zeit, wie ja auch er selbst, Jesus persönlich nicht mehr gehört hatten, um dann von da aus weiter zu fragen: wie hätten sie „ihn" (seine Predigt) dann überhaupt noch hören sollen, wenn es keine Verkündiger gab, die das, was sie als Hörer Jesu selbst gehört hatten, anderen zu Gehör brachten? In V. 15 tritt infolgedessen Subjektswechsel ein. Die „sie" sind nicht mehr die ungläubigen Juden, sondern die christlichen

---

[65] Vgl. V. 14. 15 (5, 4; 8, 29 f.; 10, 17).

[66] Vgl. Sanday-Headlam p. 296; Kühl S. 360; Zahn S. 484 f.; Lagrange p. 260; die anderen Übersetzungen („von dem", „über den", „auf den" . . . usw.) sind aus sprachlichen Gründen unhaltbar.

[67] Und mit 9, 32 f.; 10, 1—3 („sie = Israel). Vgl. außerdem die volle Lüftung des Schleiers in V. 19. 21.

„Verkündiger“. Wie sollten diese dazu kommen, als Herolde Jesu aufzutreten, wenn sie nicht von Jesus eigens dazu autorisiert d. h. als seine bevollmächtigten Botschafter „*gesandt*“[68] waren? Die unmittelbar angeschlossene *Schrift*stelle Js. 52, 17 lautet im Zusammenhang des hebr. Grundtextes:

> „Siehe da, wie sie eilen auf den Bergen,
> *des* Freudenboten Füße,
> der Frieden ausruft, Glück verkündet,
> der Heil ausruft, der zu Sion spricht:
> Dein Erlöser kommt, dein Gott ward König!“

Der Prophet verkündet damit den im babylonischen Exil lebenden Juden „Erlösung“ durch Gott. Jahwe selbst wird die Exulanten aus der Verbannung zurückführen und auf Sion seine Königsherrschaft errichten. Vorausgeschickte Eilboten werden seine glorreiche Ankunft an der Spitze der Heimkehrer jubelnd der „Tochter Sion“ (Jerusalem) verkünden. Der Prophet sieht bereits, gleichsam wie in einer Vision, die „Füße“ der ersehnten „Frohbotschafter“ am Horizont der Zukunft auf Bergeshöhen erscheinen und begrüßt sie in jubelnder Vorfreude mit frohem Willkomm.

Paulus (mehr dem Hebr. als dem Griech. folgend) sieht in Js. 52, 7 die prophetische Vorausschau der messianischen Heilszeit, die in Christus ihre Verwirklichung gefunden hat. In dem „Freudenboten“ (εὐαγγελιζόμενος) der Weissagung findet er geheimnisvoll die Verkündiger des christlichen „Evangeliums“ angedeutet. Deshalb ersetzt er den Singular (*der* Freudenbote) durch den Plural. Daß der Prophet die „Füße“ der Boten begrüßt, gilt dem Apostel nach rabbinischer Schriftauslegungsmethode, die auch dem einzelnen *Wort* einen tieferen Sinn zu entlocken weiß, als Beweis dafür, daß es sich um *von auswärts* kommende, also um „*gesandte*“ Boten handelt[69]. Der Jubelruf aber „Wie lieblich sind ...“ (so LXX, abweichend vom Hebr.) weist aus der prophetischen Gegenwart in die künftige Heilszeit.

Diese Einzelheiten vorausgeschickt, ist der Sinn des Ganzen im übrigen klar[70]: Ohne „Anrufen“ (des Namens des „Herrn“ Jesus) keine „Rettung“ Israels, ohne „Glauben“ aber kein „Anrufen“, ohne „Hören“ kein „Glauben“, ohne „Verkündiger“ kein Hören und ohne „Sendung“ keine „Verkündiger“. Auf die *Sendung autorisierter Glaubensboten kommt also alles an.* Ist der Urheber der Frohbotschaft nicht selbst da, sie zu verkünden, so muß er andere damit beauftragen („entsenden“), *seine* Botschaft auszurichten. *Gott hat solche Boten gesandt.* Er hat sich nicht damit begnügt, das Erlösungswerk in Christus lediglich zu vollziehen und im großen Drama von Golgotha den „Sühner“ auch für die Juden „zur Schau zu stellen“ (3, 25—27). Er hat darüber hinaus auch eine

---

[68] Der griechische Ausdruck für „gesandt“ — ἀποσταλῶσιν — spielt deutlich auf den christlichen Aposteltitel, ἀπόστολος, an.

[69] Es ist deshalb unzutreffend, daß V. 15 (bzw. das Js.-Zitat) „nur ornamentales Lob des Evangelistenberufes“ sei (so *Lietzmann* S. 96).

[70] Die Auffassung O. *Holtzmanns* (S. 659), wonach 14. 15 die Notwendigkeit der Heidenpredigt (!) rechtfertigen sollen, greift daneben.

„Frohbotschaft“ bezüglich der neuen Heilsordnung erlassen und hat in der Entsendung von „Predigern“ die geschichtliche Voraussetzung erfüllt[71], die nach V. 14. 15 notwendigerweise allem menschlichen „Hören“, „Glauben“, „Anrufen“ vorausgehen mußte. Mit der Inkraftsetzung dieses Gliedes der Kette der sich gegenseitig bedingenden Einzelakte V. 14 f. sind auch alle übrigen Glieder der Reihe potentiell gegeben. Hat Gott die Heilsherolde gesandt, so können sie „verkünden“ bzw. haben verkündet. Die Juden können sie „hören“ und haben sie gehört. Sie mußten ihnen „glauben“ und mußten demzufolge Jesus als ihren Herrn „anrufen“.

Die Logik der Tatsachen widerspricht freilich dieser Logik der Gedanken. Trotzdem die Voraussetzungen dazu erfüllt waren, „haben nicht alle dem ‚Evangelium‘ geglaubt“ (10, 16), entsprechend der Weissagung Js. 53, 1.

Ob es sich bei dieser Klage (= Js. 53, 1) lediglich um einen parenthetischen Zwischenruf (Gefühlsausbruch) des Apostels handelt, oder ob er damit zu einem neuen Thema, etwa dem des jüdischen Unglaubens oder Ungehorsams, übergehen bzw. zurückkehren (10, 3) will, muß unentschieden bleiben. Klarheit herrscht nur darüber, daß der Apostel 1. seine eigene Klage V. 16 a mit der Prophetenklage Js. 53, 1 schriftgerecht begründet; 2. daß er in Js. 53, 1 eine Weissagung auf den Unglauben des zeitgenössischen Israel gegenüber seiner und der anderen Apostel Botschaft sieht; 3. daß er sich geradezu mit dem weissagenden Propheten identifiziert, indem er selber vor dem „Herrn“ (Jesus)[72] Klage führt, daß niemand in

[71] Daß Paulus bei Js. 52, 7 nicht an einen Weissagungs-, sondern an einen Erfüllungstext denkt, ergibt sich daraus, daß V. 16 („Indes, nicht alle haben dem Evangelium geglaubt“) schon von der Zurückweisung der apostolischen Heilsbotschaft spricht, also ihre Verkündigung — also auch die Sendung der Verkündiger — als historische Akte bereits voraussetzt. Das kann er nur, wenn er auf die Fragen V. 14 f. eine positive Antwort bezüglich des Vorhandenseins desjenigen Gliedes der ganzen Kette von Akten gegeben hat, von dem alle übrigen Glieder in ihrer Existenz abhängen: bezüglich der Verwirklichung der Botschafter-Entsendung. Diese Antwort, ohne die die Fortsetzung V. 16 nicht denkbar ist, muß in V. 15 b (Js. 52, 7) enthalten sein oder sie ist überhaupt nicht vorhanden. Vgl. Lagrange p. 260 f.; auch Sanday-Headlam p. 296; O. Holtzmann S. 660. — Zur messianischen Deutung von Js. 52, 7 bei den Rabbinen s. Strack-Billerbeck III 282 f.

[72] Das Recht, in V. 17 an Stelle des isaianischen „Herrn“ Jahwe ohne weiteres „Christus“ einzusetzen, entnimmt der Apostel dem Umstand, daß der kyrios der alttestamentlichen Weissagung der kyrios Jesus (V. 9. 12. 13) ist; vgl. oben S. 85 Anm. 56 und S. 77 Anm. 38.

Israel der von ihm verkündigten „Offenbarung“ [73] Glauben schenke; 4. daß ihm die Stelle, sofern sie die künftige Verwerfung des leidenden Gottesknechtes (d. i. des leidenden Messias) durch das jüdische Volk voraussagt, ein Schriftbeweis dafür ist, daß tatsächlich wirkliche Gottesbotschaften (die des Propheten Isaias in Is. 53) schon im alten Israel nicht immer Glauben fanden [74]; endlich 5. daß infolgedessen auch der jüdische Unglaube gegenüber dem tatsächlich erschienenen und durch Leiden, Tod und Auferstehung vollendeten Messias, weil von der Schrift (= Gott) schon vorhergesagt, die göttliche Verheißung (9, 6) nicht aus den Angeln zu heben vermag.

Durch die Prophetenstelle selbst wird der Apostel zu der Schlußfolgerung **V. 17** angeregt:

> Folglich (so können wir auf Grund des Wortlauts der Prophetenstelle schließen) (stammt) der Glaube aus der gehörten Botschaft, die gehörte Botschaft aber wird vermittelt durch das Wort (die Heilspredigt) Christi.

Man weiß nicht, ob dem Apostel diese Anregung nur so nebenbei kommt, so daß er sie gewissermaßen nur in einer Anmerkung registriert [75], oder ob sie für ihn die Hauptsache ist, auf die er von Anfang an bewußt (auf dem Umweg über V. 16 a) lossteuert [76]. Auch der Zweck, den er dabei verfolgt, ist nicht ganz klar.

Die Auskunft, daß durch V. 17 in Verbindung mit V. 16 b die Richtigkeit der These V. 14 f. (der Glaube vom Hören, das Hören von der Predigt usw.) durch ein Schriftzeugnis bekräftigt werden soll, befriedigt nicht recht.

Der Apostel greift allerdings aus der Kette V. 14 f. das Doppelglied „glauben—hören“ heraus, aber nicht, um parallel mit V. 14 f. mit der „Sendung“ zu schließen, sondern mit dem „das Gehörte“ vermittelnden „Wort Christi“ [77]. Er knüpft wohl auch deutlich in V. 16 a an V. 15 b an (die von Gott zu sendenden „Evangelisten“ sind da — doch niemand hört auf sie!), aber die Schlußfolgerung in V. 17 selbst deduziert er aus V. 16 b = Is. 53, 1, denn nur das Prophetenzitat mit seinem

[73] ἀκοή; der Ausdruck (hebr. שְׁמוּעָה wörtl. „das Gehörte“) bezeichnet hier die vom Propheten („Verkündiger“) gehörte „Botschaft“ Jahwes, die von Jahwe empfangene göttliche „Offenbarung“. Vgl. Gesenius-Buhl s. v. שְׁמוּעָה [16] S. 842 a). Vgl. jedoch S. 92 A. 79.

[74] Besonders dann nicht, wenn sie, wie Is. 53 (und ebenso die christliche Heilspredigt), vom leidenden Messias handeln, der „den Juden ein Ärgernis“ ist (1 Kor. 1, 23; Lk. 24, 20 f. 25 f.; Joh. 12, 37). Vgl. Lagrange p. 261.

[75] Sickenberger S. 231. [76] Kühl S. 360.

[77] Der Ton in V. 17 liegt offensichtlich nicht auf der ersten Vershälfte, die gegenüber V. 14 im wesentlichen nur Wiederholung ist, sondern auf der zweiten, die von der Schriftbasis Is. 53, 1 aus (kyrios = Christus) die allgemein gehaltene Stufenfolge V. 14 f. in die spezifisch christliche umsetzt.

„kyrios" ermöglicht ihm die Beziehung auf Christus[78], um die es ihm vor allem zu tun ist.

Vielleicht versteht man deshalb V. 17 besser, wenn man, statt ihn mit V. 14 f. zu parallelisieren, bei Is. 53, 1 stehen bleibt[79] und dazu dem anerkanntermaßen bestehenden Zusammenhang mit V. 8 größere Aufmerksamkeit schenkt. Hier (V. 8 b) wird das „Wort" (im Zitat Dt. 30, 14) auf „das Wort[80] des Glaubens" gedeutet, „das wir" (die Apostel) verkünden[81]. Dieser Satz steht in V. 8 b lediglich als Behauptung da. Den (christologischen)[82] Schriftbeweis dafür ist uns der Apostel an der Stelle selbst schuldig geblieben. Dieses Versäumnis holt er jetzt nach. Er knüpft in V. 17 deutlich an V. 8 an und schließt die Reihe mit dem nachdrucksvoll am Ende stehenden „vermittelst des Wortes Christi" (*διὰ ῥήματος Χριστοῦ*). Wie das Israel zur Zeit des Propheten Isaias die Gottesoffenbarung aus dem Munde des Propheten vernimmt, dieser selbst aber unmittelbar aus dem Munde des „Herrn" Jahwe, so das Israel der christlichen Zeit aus dem Munde der Apostel, diese selbst aber aus dem Munde des „Herrn" Christus, und Christus aus dem Munde Gottes. Also ist die Verkündigung der Apostel vermittelt durch „das Wort Christi", d. h. durch Christi persönliche (von ihnen vernommene) Heilspredigt; sie ist es, die sie als Gottesoffenbarung an die Welt weitergeben.

Somit tritt zum ersten Schriftbeweis (V. 15 b): Gott hat die zu sendenden Prediger tatsächlich gesandt (die entscheidende Grundlage für die Glaubensmöglichkeit ist also gelegt) der zweite (V. 16 b mit der Erläuterung V. 17) hinzu: die Predigt der Prediger aber, die zu Gehör gebracht wird, wurzelt im „Worte Christi", d. h. in dem durch Christus (Christi Predigt) geoffenbarten Gottes-Wort. Jetzt erst steht die Behauptung V. 8 b, das in Dt. 30, 14 geheimnisvoll verheißene nahe „Wort" sei das „Glaubenswort, das wir (die christlichen Apostel) verkünden", im hellen Licht des Schriftbeweises. Jetzt

---

[78] Siehe oben S. 90 mit Anm. 72. Die Anknüpfung an Isaias ist also keine lediglich „formelle" (Lietzmann S. 97).

[79] Freilich hat man sich bei der Einzelerklärung von V. 7 zu hüten, den Parallelismus mit Is. 53, 1 zu pressen. Im hebr. Grundtext ist מִי הֶאֱמִין לִשְׁמֻעָתֵנוּ (*τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν*) = „Wer hat der an uns (den Propheten) (seitens Gottes) ergangenen Kunde geglaubt?" Aber schon der griechische Übersetzer hat das etymologisch korrekte *τῇ ἀκοῇ ἡμῶν* wahrscheinlich nicht von der an den Propheten ergangenen Gottesbotschaft, sondern von der an Israel ergangenen Prophetenbotschaft verstanden. So auch Paulus. Er legt ja seinen christlichen Schriftbeweisen nicht den ursprünglichen Sinn des hebr. Urtextes zugrunde, sondern schließt sich einfach an den gegebenen Wortlaut an. So ist für ihn *ἀκοή* einfach die von den gottgesandten Verkündigern den Zuhörern zu Gehör gebrachte Offenbarungskunde: der Glaube kommt also aus dem „Gehörten".

[80] *ῥῆμα*; vgl. V. 17.

[81] *κηρύσσομεν* vgl. V. 17. 18.

[82] Siehe S. 77. 78 f. 80. 82 f. 84 (mit Anm. 55).

erst ist auch die Kette der zur „Errettung" durch den Glauben führenden Einzelakte V. 14 f. geschlossen: das in V. 14 f. noch fehlende Glied „Christus" ist eingefügt. Damit kehrt V. 17 wieder zu V. 14 a zurück: ohne Anrufung des „Herrn" Jesus Christus keine Rettung der Juden, und zurück zum Schluß V. 15 b: alle Voraussetzungen für die „Anrufung" sind erfüllt, die Heilsboten sind da, die Botschaft Christi erschallt, die Juden brauchen sie nur anzunehmen, und das Heil kommt auch zu ihnen.

Wenn trotzdem statt des Glaubens der Unglaube bei ihnen Einzug gehalten hat (V. 16 a), woran mag es liegen? An Gott? An den Aposteln? An der Botschaft oder aber an den Juden selbst? Der Apostel prüft diese Möglichkeiten alle. Auch hier spielt der Schriftbeweis wieder die entscheidende Rolle. Denn auch wenn es sich um Versäumnisse der Botschafter oder um Mängel der Botschaft selber handelt, gehen die etwa festzustellenden Unterlassungen alle zu Lasten Gottes. Der Apostel führt seine Argumentation deshalb nicht auf eigene Faust, einzig und allein auf die christliche Missionsgeschichte gestützt, er widerlegt vielmehr die letzten Endes Gott selber treffenden Einwürfe, die, wenn sie zu Recht bestünden, die eigene Verantwortlichkeit Israels aufhöben, aus der Schrift, aus dem Zeugnis Gottes selbst.

b) Gott hat dafür gesorgt, daß die Sendboten ihre Botschaft auch den Juden zu Gehör brachten: 10, 18.

10, 18 Indes ich frage (um einen zu erwartenden Einwurf vorwegzunehmen):

Haben sie (die Juden) (die Botschaft) etwa nicht gehört?
Gewiß doch (haben sie sie gehört)!
„Über die ganze Erde ist ihr (der Boten) Schall ausgegangen, und bis an die Grenzen der bewohnten (Erde) (sind ausgegangen) ihre (der Boten) Worte!"

Der Einwand schließt sich unmittelbar an V. 17 a an: der Glaube hängt vom „Gehörten" ab. Zugunsten der ungläubigen Juden könnte man also vielleicht geltend machen: sie haben nicht „gehört"[83] (und infolgedessen — aus diesem und keinem anderen Grunde — auch nicht „geglaubt", nicht „angerufen"). Also nicht, weil sie nicht hören wollten, sondern weil sie nicht hören konnten, weil die Botschaft nur das Ohr der Heiden, nicht auch das der Juden traf. Der Einwurf ist offenbar vom Standpunkt heidenchristlicher Erwägung aus erhoben. Den Heidenchristen mochte sich ja tatsächlich angesichts der Wirksamkeit des „Heidenapostels"[84] der Gedanke einer

[83] μὴ | οὐκ ἤκουσαν; vgl. Blaß-Debrunner § 427, 2. — Zu „Gewiß doch" vgl. 9, 20.

[84] Der Heidenapostolat Pauli wird gerade auch in Röm. sehr stark betont: 1, 5. 13—15; 11, 13; 15, 16. 18.

gewissen Vernachlässigung der Juden in der Zeit nach Christi Tod aufdrängen. Dieses Versäumnis würde dann auf Gott selbst zurückfallen; denn er war es, der gerade den erfolgreichsten Apostel zum Heidenapostel berufen hat.

Paulus widerlegt die Einrede mit einem im Vergleich zur tatsächlichen Ausbreitung des Christentums zur Zeit des Röm. stark hyperbolisch[85] klingenden Psalmwort (Ps. 19 [18], 5). Der Grundtext selbst behandelt in dichterischem Schwung das Thema „Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre", also nicht Gottes Offenbarung im „Evangelium", sondern in der Herrlichkeit seiner Schöpfung. Paulus, sich lediglich auf den Wortlaut stützend, erblickt in der Stelle eine Weissagung auf den Siegeszug des Evangeliums über die ganze Erde[86]. Er schließt das Ps.-Wort ganz unvermittelt an, woraus jedoch keineswegs folgt, daß kein eigentliches Zitat, kein eigentlicher Schriftbeweis vorliegt. In einem Kapitel, wo von V. 5 an Schriftstelle auf Schriftstelle folgt[87], um durch Anrufung der Schriftautorität irgend etwas zu beweisen, wird auch das formlose Zitat nicht anders beurteilt werden dürfen als das formelle: auch es soll beweisen. Die Frage kann nur sein, in welcher Richtung sein Beweisziel zu suchen ist. Und da ist allerdings selbstverständlich, daß nicht der historische Tatbestand als solcher durch die Schrift erhärtet werden soll, sondern die Tatsache, daß diese ganze Missionsentwicklung im A. T. bereits geweissagt ist, daß also Gott selber sie vorausgesehen, d. h. gewollt und herbeigeführt hat, um jeglicher Einrede zum voraus den Mund zu stopfen. Was Ps. 19, 5 weissagend schildert, ist eingetreten. Das Evangelium ist tatsächlich in alle Welt und bis an des Erdballs Grenzen gedrungen. Die ganze Welt bis an ihre äußersten bewohnten Grenzen hat die Heilsbotschaft vernommen, also auch die Juden, die weltweite griechisch-römische Diaspora. Die Juden können unmöglich sagen: „Wir haben nicht gehört".

Aber vielleicht haben sie zwar „gehört", das „Gehörte" aber nicht verstanden, nicht „begriffen". Diesem Einwurf wendet sich der Apostel in den folgenden Versen zu. Auch die Botschaft selbst ist nicht schuld daran, wenn die Juden ihr nicht glauben.

---

85 Ähnliche Hyperbeln 1 Theff. 1, 8 b; 2 Kor. 2, 14 b; 3, 2 b; Röm. 1, 8.

86 Über das römische Reich hinaus geht der Blick des Apostels nicht; die Grenzen des imperium Romanum sind für Paulus die Grenzen der „bewohnten Erde". Ohne Hyperbel heißt es deshalb 15, 19 nur: „von Jerusalem (anfangend) und im Kreise (fortfahrend) bis nach Illyrien".

87 V. 5. 6. 8. 11. 13. 15. 16. 18. 19. 20. 21.

c) Das Verständnis der Botschaft war auch den Juden erschwinglich: 10, 19—21.

10, 19 Jedoch ich frage (weiter, einen zweiten Einwurf vorwegnehmend):
Hat Israel (die tatsächlich gehörte Botschaft) *etwa nicht verstanden?*[88]
(Gewiß doch!)
Als erster (ältester Zeuge) spricht *Moses*:
„*Ich* werde euch *eifersüchtig* machen durch ein *Nichtvolk*,
über ein *unverständiges* Volk werde Ich euch zum Zorne reizen."
20 *Isaias* aber getraut sich (gar) zu sagen:
„*Ich* ließ Mich *finden*, von denen, *die* Mich *nicht suchten*,
bin *offenbar* geworden denen, *die nicht nach Mir fragten.*"
21 Mit Bezug auf[89] *Israel* aber sagt er:
„Den ganzen Tag streckte *Ich* Meine Hände aus nach einem *ungehorsamen* und widerspenstigen Volk."

Drei parallele Zitate, die alle *einem* Grundgedanken dienstbar gemacht werden. Sie sollen den *Schriftbeweis* dafür erbringen, daß Israel die vernommene Botschaft sehr wohl „begreifen" konnte, wenn es nur selber wollte.

Es handelt sich jedesmal, trotz „Moses" und „Isaias", um direkte Gottessprüche. Die Auswahl der Texte ist durch die Zwecke der Theodizee bestimmt: *Gott* trägt am „Nichtbegreifen" Israels keine Schuld.

Nach dem bei Doppelzitaten üblichen Schema (zuerst das Zeugnis der Thora, dann das der „Schriften")[90] steht Dt. 32, 21 b an der Spitze, die beiden Is.-Zitate (65, 1 und 65, 2) folgen. Die Wendung „als erster Moses" wird man nicht zu sehr urgieren dürfen. Der Apostel will einfach sagen: *gleich bei Moses* (9, 15; 10, 5)[91] stößt man auf Texte, die mein „Gewiß doch" als richtig erweisen.

Der 1. Text (Dt. 32, 21 b) ist dem sog. Liede des Moses entnommen.

„Nichtvolk" und „unverständiges Volk" sind Umschreibungen für „Heidenvolk"[92]. Die eifersüchtige Erbitterung Israels entfacht Gott dadurch, daß er ein Heidenvolk *seinem* Volk irgendwie vorzieht. Paulus, das alttestamentliche Gotteswort als Weissagung auf die messianische Erfüllungszeit beziehend, erblickt die Bevorzugung der Heiden vor den Juden darin, daß Gott die „Nichtvölker" *ohne weiteres zum Heil beruft*[93] und dadurch Israel an seiner reizbarsten Stelle verwundet, an seinem hochgespannten religiösen Selbstgefühl.

---

[88] μή | οὐκ ἔγνω.
[89] Vgl. Mk. 12, 12; Lk. 14, 7. *Pallis* p. 125.
[90] Oben S. 28 mit Anm. 47.
[91] Vgl. dazu Lk. 24, 27 „beginnend mit Moses".
[92] Vgl. 9, 25. 26.
[93] Vgl. 11, 11. 13 f.

Die zweite Schriftstelle (Is. 65, 1) ist dem Grundgedanken nach der ersten parallel. Die Heiden haben Gott verloren, „suchen" ihn aber nicht; und doch läßt der Nichtgesuchte sich „finden", d. h. er geht ihnen von sich aus entgegen, er schenkt sich ihnen. Die Heiden „fragen nicht" nach Dem, den sie verloren haben, d. h. sie erkundigen sich nicht, wo er zu finden ist; und gleichwohl wird Gott ihnen „offenbar", er tritt von selbst aus seiner Verborgenheit heraus, er erscheint ihnen, er zeigt sich ihnen [94]. Der Apostel erblickt auch in dieser Stelle eine Weissagung auf die Heidenberufung, und zwar liegt der Ton, wie die eindrucksvollen Bilder veranschaulichen, darauf, daß Gott es den Heiden, obwohl sie in der Zeit vor ihrer Berufung nichts von ihm wissen wollten, unerhört leicht macht, zu ihm zu kommen: er kommt zu ihnen. Deshalb auch die ungewöhnliche Einführung des Zitats („Isaias aber erkühnt sich gar, zu sagen ..."). Sie ist ganz aus der Psyche des Juden geboren, der die paradoxe Voraussage des Propheten als etwas Unerhörtes, für jüdisches Denken Unerträgliches empfindet [95].

Israel, um dessentwillen der ganze Schriftbeweis in Szene gesetzt wird, tritt erst im letzten Zitat (Is. 65, 2) voll in Erscheinung und zwar als das „ungehorsame und widerspenstige Volk" (V. 21 b). In 21 a dagegen gedenkt Paulus des unablässigen Liebeswerbens Gottes um sein Volk:

„Den ganzen Tag (!) streckte Ich Meine Hände aus nach ..."

Die Bedeutung dieses göttlichen Selbstzeugnisses liegt darin, daß es in einem packenden Bilde (dem sehnsüchtigen Ausstrecken der Hände zu liebevoller Umarmung) zum Ausdruck bringt, daß es sich hier, anders als bei den Heiden, nicht um ein bloßes „Sichfindenlassen", ein bloßes „Offenbarwerden" Gottes handelt [96], sondern um die lebendige, unermüdliche Aktivität des unerschöpflichen göttlichen Liebeswillens, um das unablässige, liebevolle Ringen Gottes um die Seele „seines" diese Liebe mit Ungehorsam und Widerrede beantwortenden Volkes.

Es fragt sich nun, in welcher Beziehung stehen diese drei Zitate zu der Frage V. 19 a:

„Hat Israel (die vernommene Botschaft) etwa nicht begriffen?"

Inwiefern ergibt sich aus den drei Schriftstellen, daß Israel unmöglich „nicht-begriffen" haben kann? Auf diese Frage sind die ver-

---

[94] Vgl. Joh. 14, 22; Apg. 10, 40; Ggs. Lk. 24, 31.

[95] Vgl. H. Weinel, Paulus [2], Tübingen 1915, S. 33.

[96] Beachte die Passivformen εὑρέθην, ἐγενόμην gegenüber dem Aktiv ἐξεπέτασα.

schiedenartigsten Antworten ergangen [97]. Jedenfalls stehen die Verse 19 ff. nicht isoliert, sondern haben infolge des Parallelismus mit dem voranstehenden V. 18 bereits von hier aus eine entscheidende inhaltliche Bestimmtheit empfangen. Dort wird gefragt:

Haben sie (die „ungehorsamen" Juden V. 16) vielleicht nicht-gehört (nicht zu hören bekommen — nämlich das „Gehörte" V. 16. 17, d. i. „das Wort Christi" V. 17, die Frohbotschaft V. 15 b. 16)?

Parallel damit lautet die Frage in V. 19 bei Gleichheit des Subjekts und Objekts und nur Verschiedenheit des Verbums gegenüber V. 18):

Hat (das ungläubige) Israel (die Botschaft) vielleicht nicht-begriffen (d. h. äußerlich, mit dem Ohr, zwar vernommen V. 18, aber innerlich-geistig nicht-verstanden)? [98]

In der Antwort zu V. 18 zieht der Apostel mit Hilfe von Ps. 19, 5 den Schluß: Wo alle Welt gehört hat, müssen auch die „Ungehorsamen" (Juden) gehört haben. Die Antwort auf V. 19 a muß in ähnlicher Richtung sich bewegen, sie muß aber gegenüber V. 18 modifiziert werden. Sie kann nicht lauten: weil es den „unverständigen" Heiden der Botschaft der christlichen Verkündiger gegenüber nicht an Verständnis gefehlt hat [99], hat es auch Israel nicht daran gefehlt. Denn tatsächlich hat es Israel daran gefehlt (10, 3). Der Beweis ist vielmehr so zu formulieren: weil die „unverständigen" Heiden „verstanden" haben (der Apostel hat also die gläubig gewordenen, die bekehrten Heiden im Auge), haben auch die Israeliten (gemeint sind die ungläubigen J.) verstehen können. Der Apostel verstärkt die Kraft seines Beweises dadurch, daß er ihn auf der Grundlage stärkster Betonung des Wortes „Israel" (V. 19 a) konstruiert. Diese emphatische Einführung Israels — gerade an dieser Stelle, in diesem Zusammenhang — schließt bereits das „Nein!" der Antwort in sich. Sie weist das Ungereimte und Unzulässige der Frage zum voraus ab: Israel ??, Israel mit der langen Reihe seiner Propheten, mit seinen religiösen Privilegien, mit seiner göttlichen Lehre — dieses Israel sollte allein nicht haben begreifen können?! [100]

---

[97] Vgl. etwa a) v. Hofmann S. 452 ff.; Zahn 490 ff.; b) Lietzmann S. 97; c) Ad. Maier S. 334 f.; Sickenberger S. 232; Bardenhewer S. 159; d) Gutjahr S. 348; e) Jülicher S. 301; Kühl S. 361 ff.; Sanday-Headlam p. 299 s.; Lagrange p. 262; f) O. Holtzmann S. 660.

[98] Daß die Ausdrücke ἤκουσεν (gehört) und ἔγνω (erkannt, begriffen) gleichbedeutend sind (O. Holtzmann S. 660), ist unzutreffend.

[99] Der eigentliche Nerv des Schriftbeweises V. 19 (Dt. 32, 21) liegt also in der 2. Zeile und hier wieder bei dem Wort ἀσυνέτῳ („unverständig").

[100] Vgl. Sanday-Headlam p. 299.

Es geht also in V. 19 b nicht um die Berufung der Heiden als solche, sondern um die durch die Heidenbekehrung illustrierte Tatsache, daß die christliche Glaubensbotschaft bei einem „unverständigen“ „Volke“ (ἔθνος = Heidenvolk) Verständnis gefunden hat (Dt. 32, 21 b β). Aus dem Glaubensakt der Heiden, deren Einströmen in die christliche Gemeinde Israels erbitterte Eifersucht hervorruft, soll auf die Leichtverständlichkeit des Evangeliums an sich und von seiner Leichtverständlichkeit für die „unverständigen“ Heiden soll a fortiori auf seine Leichtverständlichkeit für die Juden geschlossen werden [101]. Der Beweis wird also indirekt geführt. Ebenso liegt der Nachdruck in V. 20 = Is. 65, 1 [102] auf „ich ward offenbar“, ἐμφανὴς ἐγενόμην. Deshalb hat Paulus diese Zeile, abweichend von den LXX, umgestellt, so daß sie als betonte Hauptsache ans Ende kommt [103]. Der Beweis, daß Israel „begreifen“ konnte und mußte, wird wiederum indirekt geführt. Der Ton liegt auch hier nicht auf der Offenbarung Gottes an die „Heiden“ als solcher, sondern darauf, daß er sich ihnen (im Evangelium, in der apostolischen Predigt) so lichtvoll, so klar und deutlich geoffenbart hat, daß sie ihn tatsächlich „fanden“. Das heißt nichts anderes als: die Botschaft war ihrem Verständnis so leicht gemacht, daß sie ohne weiteres „begriffen“ wurde. Wiederum lautet der Schluß von den Heiden auf die Juden: was die Gott „nicht suchenden“, auf seine „Offenbarung“ nicht vorbereiteten Heiden konnten, nämlich die Offenbarung Gottes im Evangelium „begreifen“, das sollte Israel, das durch eine jahrhundertelange Schule der Gottesoffenbarung hindurchgegangen und durch die Hl. Schrift aufs beste auf die messianische Erfüllungszeit vorbereitet war, nicht gelingen? Die dritte Schriftstelle (V. 21 = Is. 65, 2) blickt ebenfalls auf die Frage V. 19 a zurück und gibt darauf dieselbe Antwort wie ihre beiden Vorgängerinnen: Israel konnte und mußte begreifen, wenn es nur wollte. Das Evangelium ist die letzte und größte Liebesbotschaft Gottes an sein Volk — und Israel, das so

---

[101] Um mehr als dies handelt es sich bei der ganzen Beweisführung des Apostels nicht (vgl. Gutjahr S. 348; anders Sickenberger S. 232; Bardenhewer S. 159 f.).

[102] Bei Is. geht die Gottesrede an das in Babylon von Jahwe abtrünnig gewordene, zum Götzendienst abgefallene Volk. Gott spricht zu einem Israel, das kein Israel mehr ist, sondern religiös auf die Stufe der götzendienerischen Heiden herabgesunken ist (Lagrange p. 264). Paulus wendet den Text nach demselben Prinzip wie in 9, 25 f. auf die Heiden an (s. dazu Strack-Billerbeck III 285).

[103] Vgl. die Umstellung von Os. 2, 25 in Röm. 9, 25 (ob. S. 54). — Nach Lagrange (p. 264) wäre die Inversion (10, 20) aus Gründen der Logik erfolgt.

viele Beweise göttlicher Liebe empfangen, sollte die Sprache des Evangeliums nicht verstehen? Nein, antwortet der Apostel, — und hier betont er zum ersten Male, mit einer Anklage wider Israel gleichsam das Fazit aus der ganzen in Kap. 10 angestellten Betrachtung ziehend, Israels Verantwortlichkeit und Schuld mit der unerbittlichen Schärfe des Schriftworts—: Israel konnte wohl, aber es wollte nicht. Es setzte der durchaus verständlichen Botschaft „Ungehorsam und Widerspruch" entgegen.

Damit ist auch der Einwurf V. 19a zum Schweigen gebracht. Zugleich ist der tiefste Grund für Israels Unglauben aufgedeckt, sein eigener Ungehorsam. Gott selbst, weit entfernt, dem Schicksal seines Volkes gleichgültig gegenüber zu stehen oder irgend etwas zu seiner Rettung versäumt zu haben, hat vielmehr mit geradezu sehnsüchtigem Verlangen das Heil seines Volkes erstrebt. Die ganze Schuld fällt auf Israel selbst, das den zärtlichsten Einladungen Gottes Widerstand und Widerspruch entgegensetzt.

Der Ertrag des Kap. 10 für die Förderung des Generalproblems des Unglaubens Israels darf nicht unterschätzt werden. Würde Paulus allerdings nur bereits Gesagtes wiederholen[104], so wäre die behandelte Frage „im ganzen nicht sehr gefördert", dann würde Kap. 10 nur „ein Bild der tatsächlichen Lage geben"[105]. In Wirklichkeit aber verkörpern diese „Wiederholungen", deren Charakterisierung als solche zudem teilweise auf falscher Exegese beruht, weder den eigentlichen Inhalt des Kap. noch bestimmen sie das Ziel der Gedankenführung. Der das ganze Kap. einheitlich beherrschende Grundgedanke ist vielmehr, wie wir gesehen haben, dieser: Gott trifft keine Schuld, wenn Israel abseits von Evangelium, Glaube, Gnade und Rettung im Unglauben verharrt. Gott steht in seinem Heilswalten auch gegenüber seinem Volke absolut unantastbar da. Er seinerseits hat in Vergangenheit und Gegenwart in Gottesworten (Schrift), Gottestaten (das Werk des Christus) und göttlichen Heilsveranstaltungen (Erlaß der neuen Botschaft „mittels des Wortes Christi"; „Sendung" bevollmächtigter Botschafter) nichts versäumt, was dazu dienen konnte, Israel auf den neuen Heilsweg hinzuweisen (10, 8—10), es vor der Fortsetzung des alten Heilsweges über die angebrochene messianische Zeit hinaus zu warnen (10, 5—7), ihm den Universalismus der Glaubensforderung nahezubringen (10, 11—13) und es in der Heilszeit selbst mitten aus seiner Jagd nach der Werkgerechtigkeit durch die christliche Missionspredigt auf den Weg der Gottesgerechtigkeit „aus Glauben" abzurufen (10, 14—20). Wenn Israel gleichwohl das ihm so greifbar nahe gebrachte Heil nicht erlangt hat, so liegt die Verantwortung für dieses sein Unterliegen in der in Christus es überfallenden Glaubenskrisis nicht bei Gott, sondern beim jüdischen Volke selbst (10, 21).

---

[104] 10, 1 = 9, 1—5; 10, 2 f. = 9, 31 f.; 10, 11 = 9, 33; 10, 19 f. = 9, 25 f.

[105] O. Holtzmann S. 660.

Dieser ganze Gedankenkomplex ist gegenüber Kap. 9 neu. Er stellt die notwendige Vervollständigung und endgültige Krönung der mit 9, 6 begonnenen, aber mit 9, 29 noch nicht zum Abschluß gekommenen Theodizee dar. Daß darüber hinaus auch durch den Inhalt des Kap. 10 im Vergleich zu Kap. 9 eine erhebliche Förderung des zur Behandlung stehenden Problems 9, 1 ff. erzielt wird, ist handgreiflich. Das Handeln Gottes wird in 10 — im Gegensatz zur doppelseitigen Betrachtungsweise des Kap. 9 — ausschließlich unter den Gesichtspunkt der heilsgeschichtlichen Vorsehung und Fürsorge Gottes, der Universalität des göttlichen Heilswillens, des unbegrenzten Reichtums seiner freigebig sich schenkenden Gnade, des unermüdlichen Liebesringens selbst um ein ungehorsames und widerspenstiges Volk gestellt. Dadurch tritt für den Leser des Briefes eine wohltuende Entspannung der durch Kap. 9 geschaffenen psychologischen Situation ein. Das in Kap. 9 überwiegend in dunklen, düsteren Farben gehaltene Gottesbild tritt vor dem in Kap. 10 gezeichneten, in dem sich bereits der Glanz des 11. Kap. widerspiegelt, in den Hintergrund. Die hellen Lichter von 10 bannen die tiefen Schatten von 9.

Diese veränderte Grundhaltung von Kap. 10 gegenüber Kap. 9 wirkt sich auch noch in Richtung auf Kap. 11 aus. Gerade dadurch, daß der Apostel nicht den Nachweis der Schuld Israels zum Thema von Kap. 10 macht, vielmehr die ganzen Einzelausführungen in 10, 4—20 im Nachweis der Schuldlosigkeit Gottes gipfeln läßt und sich bezüglich der Schuld Israels auf wenige auffallend stark gemilderte Hinweise beschränkt, verlegt er so heillosen Schlußfolgerungen wie der in 11, 1 zitierten („Gott hat sein Volk verstoßen") von vornherein den Weg. Je mehr der Leser von Kap. 10 sich der Betrachtung der zahlreichen Einzelzüge hingibt, die zur Veranschaulichung der Liebe Gottes zu seinem Volk unaufdringlich dem Gewebe des großen Schriftbeweises 10, 5—21 eingeflochten sind, um so näher liegt ihm die richtige Antwort auf die Frage: Und dieses ganze, abgrundtiefe, von der Zeit des Moses bis in die Tage des Christus hinein sich bewährende Liebesinteresse Gottes für Israel sollte in dem bisherigen göttlichen Walten zum Stillstand gekommen sein? Dieser unbegrenzte Reichtum göttlicher Gnadenerweise sollte „jetzt" auf einmal erschöpft sein? Gott sollte sich für immer von seinem Volk abgewandt haben? Diese Frage, die das Thema von Kap. 11 bildet, erfährt unausgesprochenerweise schon durch Kap. 10 eine verneinende Antwort.

Kap. 11 selbst wertet diese Gesamtstimmung von 10 wie auch dessen Einzelertrag weiter aus. Der untrügliche Beweis dafür wird durch 11, 11 f. 13 f. erbracht. Hier hebt die eigentliche Problemlösung im engeren Sinne an, und zwar sind es nicht neue Gedanken, mit denen der Einbruch in die Problemfront versucht wird, sondern es sind Gedanken, die erstmals deutlich[106] in 10, 19 anklingen und die in 11, 11 f. 13 f. gleich zweimal variiert werden. Der Gottesspruch „Ich werde euch (Israel) eifersüchtig machen auf ein Nichtvolk" (Heidenvolk)", damit ihr durch den Anblick der zu eurem Gotte sich bekehrenden Heiden angestachelt werdet, selber die Liebe eures Gottes um so eifriger zu suchen[107] — dieser Kerngedanke von 10, 19 wird zum Ausgangspunkt der eigentlichen Problemlösung in Kap. 11.

[106] Im übrigen vgl. schon 9, 24 (oben S. 51).
[107] O. Holtzmann S. 660.

Tatsächlich offenbart der Apostel seinen Glauben an die Möglichkeit der Rettung Israels nicht erst in 11, 12. 14. 15 f. 23 f., sondern schon in 10, 1, wo er um die Verwirklichung dieser Möglichkeit betet. Und dieselbe Hoffnung steht unsichtbar auch hinter 10, 12. 16. 19. 21 a.

So führt Kap. 10 nicht nur die in 9 begonnene Linie der Theodizee zu Ende, sondern schafft gleichzeitig auch an den verschiedensten Punkten jene Atmosphäre sieghaften Glaubens, unerschütterlicher Hoffnung und geschichtlich begründeter wie religiös erlebter Gewißheit, von der Kap. 11 so machtvoll erfüllt und so sonnig erhellt ist. Die drei Kapitel, so scharf sie äußerlich gegeneinander abgesetzt erscheinen, stehen thematisch nicht isoliert nebeneinander, sondern durchdringen sich gegenseitig in vielfach wahrnehmbarer gedanklicher Verflochtenheit. Die theozentrische Einstellung im Hinblick auf die Problemerörterung und Problemlösung ist allen dreien gemeinsam.

IV. Der Durchbruch ins Freie: Ausblicke in Israels Zukunft. Israel und die Heilsvollendung. Der Triumph der göttlichen Gnade über Israels Unglauben. Kap. 11.

Die radikale Abwendung Gottes von Israel (ausgenommen den geretteten „Rest") und das überaus gnädige Wohlwollen, das er im Gegensatz hierzu den sich völlig passiv verhaltenden Heiden erweist, scheinen den Schluß auf die dauernde Verstoßung, die ewige Verwerfung Israels unausweichlich zu machen. Zwar fehlt es auch in Kap. 10 nicht an einzelnen kräftigen Hoffnungsstrahlen, die die vorerst allerdings nur abstrakte Möglichkeit eines durchgreifenden Wandels der Dinge sichtbar werden lassen [1]. Aber gegen Ende des Kapitels lagern sich doch zu starke Schatten darüber, und das Schlußwort, der Gottesspruch 10, 21 b, scheint alle Hoffnung niederzuschlagen.

Der Apostel setzt der Verstoßungsthese den heftigsten Widerstand entgegen. Sie würde ja alles, was er bisher, immer von der Peripherie menschlicher Problemstellung ins Zentrum der Heilsgedanken Gottes vorstoßend, in gewaltigem Geistesringen erarbeitet hat, zunichte machen. Aber er bekämpft die Verstoßungsthese nicht nur, er fegt sie in keckem Ansturm einfach weg, um freie Bahn für seine eigene Lösung zu haben. Dabei verläßt er die bisherigen Methoden der reinen Theodizee. Er fragt nicht mehr nach dem göttlichen Recht zur Verhängung der Krisis. Er analysiert nicht mehr die göttliche und menschliche Komponente des „Hinfalls" Israels. Er setzt die Untersuchung der etwaigen „Unterlassungen" Gottes nicht fort. Diese ganze Problematik wird als durch Kap. 9 und 10 erledigt beiseite geschoben. Der Apostel wirft jetzt einfach und entschlossen die Zukunftsfrage auf: Was wird werden? Was wird das Ende von all dem sein? Der kurze Kampf mit der Verstoßungshypothese wird mit Hilfe der Verhärtungsthese zum Ausgangspunkt einer umfangreichen, groß angelegten, vielleicht weniger geschichtsphilosophischen als religiös-prophetischen Schlußbetrachtung. Die Erhebung der Diskussion aus der Ebene der Dialektik und Schriftdeutung auf die Höhe prophetischer Zukunftsschau ist der einzige Weg, auf dem dem Apostel wirkliche Befreiung aus der harten Umklammerung durch die zwingenden geschichtlichen Tatsachen wird. Freilich, der volle Durchbruch ins Freie vollzieht sich erst 11, 25 f. Aber schon vorher (in 11. 12. 15. 16. 23 f.) legt der Apostel Breschen in die starre Tatsachenfront der Gegenwart und stößt mit unwiderstehlicher Kraft zum Licht der Zukunft durch.

Die Gedankenentwicklung vollzieht sich in fünf Abschnitten unter folgenden Gesichtspunkten:

---

[1] 10, 1—3. 11—13. 21 a.

A. Israel als Volk ist nicht „verstoßen"; es handelt sich nur um „Verstockung", und auch diese betrifft nicht das Volk als Ganzes, sondern nur einen Teil desselben: 11, 1—6.

B. Diese Teil-Verstockung ist nicht Selbstzweck, sondern gerade der „Fall" Israels muß dazu dienen, es für seine „Rettung" (auf dem Umweg über die Heiden) reif zu machen: 11, 7—12.

C. Zwischenstück (Mahnrede an die Heiden): Vertiefung des Gedankens von 11, 10—12, Betonung der zentralen Bedeutung Israels für das Heil der „Welt", bedingte Verkündigung der Wiederaufpfropfung der ausgebrochenen Zweige durch den allmächtigen Gott; Israels Teil-Verstockung ist also nicht unwiderruflich: 11, 13—24.

D. Israels Teil-Verstockung ist keine immerwährende, sie nimmt ein Ende, sobald die Vollzahl der Heiden eingegangen ist: 11, 25—32.

E. Epilog: Anbetender Lobpreis der „unerforschlichen Gerichte" und der „unaufspürbaren Ratschlüsse" Gottes, der aller Dinge Ursprung, Mittelsursache und Ziel ist: 11, 33—36.

A. Israel, Gottes Volk, ist als „Volk" von Gott nicht verstoßen. Beweis: Paulus selbst und die „Auswahl" 11, 1—6.

Der Abschnitt stellt sich in der Hauptsache als Zusammenfassung der ganzen bisherigen Ausführungen in Kap. 9 und 10 dar, zugleich aber auch als Vorbereitung und Überleitung zum letzten Hauptabschnitt 11, 7 ff. 11 ff. In der Beweisführung rekapituliert er den Gedanken vom gottgewirkten „Rest", knüpft also über 9, 33—10, 21 hinweg an Kap. 9 an und zwar da, wo der Apostel bei Behandlung des Verhärtungsproblems die erschreckende Schroffheit des Töpfergleichnisses durch den Hinweis auf den aus Israel geretteten „Rest" etwas gemildert und dann die weitere Erörterung des Problems („die Verhärtung der übrigen") zunächst abgebrochen hat. Der Übergang von Kap. 10 zu 11 ist infolgedessen ziemlich abrupt und gewaltsam [2].

Gegen die Annahme der ewigen Verstoßung Israels wirft der Apostel a) kurz und triumphierend seine eigene Bekehrung in die Wag-

[2] Für Pauli eigene Gedankenentwicklung besteht m. E. dieser Hiatus nicht. Er ist offenbar auch zu Beginn von Kap. 11 noch von Is. 65 inspiriert. Dieselbe Aufeinanderfolge von a) Feststellung der Schuld Israels, b) Verheißung der Rettung eines Auswahlrestes, c) Gegenüberstellung der „Auserwählten" und der von Jahwe und Sion Abgefallenen begegnet auch beim Apostel: a) Röm. 10, 20. 21 = Is. 65, 1. 2; b) Röm. 11, 1—5 Sachparallele zu Is. 65, 8—10; c) Röm. 11, 8—10 parallel Is. 65, 11 ff. Auch Röm. 11, 1 selbst läßt sich mit Is. 65, 8 b vergleichen. Solche unsichtbare Nachwirkungen alttestamentlicher Gedankenzusammenhänge lassen sich auch anderwärts wahrscheinlich machen.

schale 11, 1 b—2 a, um dann b) den göttlichen Nichtverstoßungswillen an einem für die Gegenwart „typischen" Geschichtsbeispiel der Vergangenheit zu illustrieren 11, 2 b—6. Das Ganze wird eingeleitet durch die Frage 11, 1 a und geschlossen durch die aus Kap. 9 und 10 nachhallende Schlußfolgerung 11, 6 b.

1. Die Problemstellung 11, 1 a—c.

11, 1a Ich frage nun:
b Hat Gott sein Volk etwa (endgültig) verstoßen?
c (Antwort) Nimmermehr!

Der Sinn der unter dem Eindruck der Schlußverse von Kap. 10 aufbrechenden Frage ist: So hat also Gott nach allem, was er selber in den Gottessprüchen 10, 16—21 sagt, *sein* „ungehorsames und widerspenstiges *Volk*" verworfen? Der Ton liegt auf „Gott" — „sein Volk". Dabei ist bei „Volk" an Israel als Volksganzes, als Nation gedacht (s. S. 10 f.), bei „Verstoßung" an die dauernde Verstoßung, die Verwerfung für immer und ewig.

„Nimmermehr!" Wohl kann der einzelne Israelit [3] und auch das Gottesvolk in seiner Gesamtheit *zeitweise* von Jahwe verstoßen, verschmäht, im Stiche gelassen, durch furchtbare Niederlagen gezüchtigt, der Gewalt der Heiden preisgegeben werden usw. Aber seine Gemeinde für ewig vergessen, das kann Jahwe nicht [4]. Der gegenteilige Gedanke von 11, 1 a ist für den frommen Juden und damit auch für den in der Welt der jüdischen Frömmigkeit groß gewordenen Apostel mit einem grauenvollen, gotteslästerlichen Widerspruch behaftet. Gott gehört zu seinem Volk, das Volk gehört zu seinem Gott. Eine Trennung beider auf ewig ist ein für den jüdischen Gottesglauben einfach undenkbarer Gedanke.

Aber mit diesem rein gefühlsmäßigen, wenn auch mit größtem Nachdruck abgegebenen Protest gibt sich der Apostel nicht zufrieden. Dafür ist die These 11, 1 a viel zu radikal und in ihren Auswirkungen viel zu verheerend. Denn bestände sie zu Recht, wäre also Israels „Unglaube" die Folge eines definitiven göttlichen Verwerfungsverdikts, dann wäre Israels heilsgeschichtliche Zukunft ein für allemal ausgelöscht. Seine gegenwärtige unheilvolle Lage wäre dann nur der Anfang eines noch schrecklicheren Endes. Alles Hoffen auf eine Wendung seines Schicksals wäre umsonst. Deshalb entschließt sich der Apostel, sein entrüstetes „Nimmermehr" kurz, aber wirksam zu begründen.

---

[3] Mehr darüber verspricht H. *Gunkel* in seiner „Einleitung in die Psalmen", Göttingen 1928, in § 6, 6. 8 zu bringen.

[4] Vgl. Ps. 60 (59); 94 (93), 14; 103 (102); 1 Sm. 12, 22; Ez. 11, 17; 11, 16; Mich. 4, 6—7 LXX; Soph. 3, 19 LXX; 2 Makk. 6, 12—16.

2. Erstes Beweisglied[5]: die Nichtverstoßung Pauli selbst 11, 1 d—2 a.

11, 1d Ich selber bin ja (doch) auch Israelit, aus Abrahams Samen, (aus) Benjamins Stamm!

2a (Nein,) nicht hat verstoßen Gott sein Volk, das er vorhererkannte![6]

Daß Paulus mit sich selber beginnt, ist psychologisch begreiflich. Nicht nur sein ererbter Gottesglaube, auch sein eigenes Gottes e r l e b n i s, das den Glauben an den Gott des Erbarmens im Feuer seiner eigenen wunderbaren „Rettung" gehärtet hat, bäumt sich mit heiliger, glutvoller Leidenschaft auf gegen die entsetzliche These der Hoffnungslosigkeit, deren in V. 1 b Erwähnung geschieht. Nein, Gott k a n n nicht nur nicht sein Volk für immer verstoßen, er w i l l es offensichtlich auch nicht. Gott hat den tatsächlichen B e w e i s dafür, daß er Israel jedenfalls nicht in seiner Totalität verstoßen will, bereits erbracht. Denn wenn es ihm wirklich um die Verstoßung der israelitischen Volks g e s a m t h e i t ginge, dann müßte a u c h P a u l u s als geborener Israelit[7], Abrahamssame[8] und Benjaminssproß[9] unter den „Verstoßenen" sein. Wenn e i n e r Verstoßung verdient hätte, dann doch wahrlich er, der frühere Christushasser und Christenverfolger. Aber was tat Gott, als er nach ihm griff? Weit entfernt, ihn noch tiefer in die Finsternis zu stoßen, hat er ihn aus der Finsternis ans Licht gerufen. So weiß sich Paulus als der ehemalige irrwahnumfangene Pharisäer und wutschnaubende Christenfeind, der vor Damaskus Gottes Gnade und Erbarmen erfuhr, auch als C h r i s t eins mit seinem Volke in der enthusiastischen Hoffnung[10]:

Nicht wird Jahwe sein Volk verwerfen um seines großen Namens willen[11],
nachdem Jahwe euch in seinem Wohlgefallen zu seinem Volke angenommen hat,

---

[5] Der Ausdruck „Beweisglied" darf nicht gepreßt werden. Um strenge, zwingende Beweise handelt es sich nicht, nur um typische (und typologische) B e i s p i e l e, um besonders krasse „Fälle", die als B ü r g e n von Rang für die Wahrheit der apostolischen These aufgerufen werden.

[6] Durch die Wiederholung von 11, 1 c in 11, 2 a wächst das 1. Beweisglied mit der Frage selbst zu einem streng geschlossenen Ganzen zusammen.

[7] S. oben S. 6 Anm. 1 zu 9, 4.

[8] Vgl. zu 9, 7 f. (oben S. 15 ff.).

[9] Der Apostel rühmt sich dessen mit besonderem Stolz, denn aus Benjamins Stamm war S a u l, Israels erster König, hervorgegangen, dessen Namen er trägt. Vgl. Apg. 13, 21.

[10] Vgl. 1 Sm. (LXX 1 Kg.) 12, 22; Ps. 74 (73), 1; 94 (93), 14.

[11] = weil er es seinem großen Namen schuldig ist.

und er verstärkt diese Hoffnung durch das Zentnergewicht der beiden Worte ὃν προέγνω, „das er zuvorerkannte“. Damit wird die These 1 b vom Einzelschicksal wieder abgezogen auf das Kollektivschicksal des jüdischen „Volkes“, vom Persönlichen (Paulus) wieder aufs Prinzipielle abgestellt, vom zeitgeschichtlichen Walten Gottes auf dessen ewigen Ratschluß gegründet. Gegenstand des vorzeitlichen Willensaktes [12] Gottes ist, Israel zu dem zu machen, als was es in der Geschichte dasteht: zu dem aus allen Völkern erwählten theokratischen Gottesvolk (Dt. 4, 37; 7, 6 f.; vgl. Röm. 11, 28. 29). Wenn also Gott Israel als „sein Volk“ „vorhererkannt“ (erwählt) hat, so heißt das: dieser Beschluß bleibt unwandelbar in Kraft, selbstverständlich auch in der Heilszeit, ja gerade in ihr! Und wenn dieser Beschluß sich im „Jetzt“ der Heilszeit erst nur an einer kleinen, kaum nennenswerten Volksminderheit auswirkt, so folgt aus seiner Natur als eines „vorzeitlich“ zugunsten Israels als „Volk“ gefaßten Gottesbeschlusses, daß sein Sichdurchsetzen im vollen Umfang (am Volksganzen) absolut gesichert ist, mag es auch von Gott erst einem späteren, vielleicht sogar dem allerletzten Stadium der heilsgeschichtlichen Entwicklung vorbehalten sein. Aber durchsetzen wird er sich noch, auf alle Fälle!

Der Apostel deutet diese Gedanken kaum an. Das kleine Sätzchen 11, 2 b, vorbereitet durch 8, 28 ff., wirkt schlaglichtartig, das Problem V. 1 b für einen Augenblick wunderbar erhellend. Seine volle argumentatorische Ausnutzung hat sich Paulus für den Schlußabschnitt 11, 26—28 aufgespart. Aber schon hier (11, 2 b) steuert er, wie Th. Haering (S. 102) richtig bemerkt, der großen These zu, deren er von Anfang an gewiß ist: Israel ist Gottes Volk, erwählt und berufen, und bleibt es. Die gegenwärtige Krisis der Gottes- und Christusferne hat nur episodischen Charakter. Israel, als Gottesvolk „vorhererkannt“, wird, ungeachtet des gegenwärtigen Widerspruchs der erdrückenden Mehrheit gegen das Evangelium, als Gottesvolk wiederhergestellt werden. Es hat noch eine positive heilsgeschichtliche Zukunft; durch den bereits vorhandenen „Gnadenrest“ wird sie ihm verbürgt. Das besagt das zweite Beweisglied 11, 2 b—6.

3. Das zweite Beweisglied für die Nichtverstoßung Gesamtisraels: die Elias-Episode am Berge Horeb und der auserwählte Gnaden„rest“ in der Gegenwart 11, 2 b—6.

Saulus-Paulus ist nur ein Zeuge, wenn auch ein klassischer, gegen die Annahme eines endgültigen göttlichen Verwerfungsbeschlusses wider Israel. Der von Gott so wunderbar begnadigte Apostel bildet

[12] An ein „Vorauswissen“ des ganzen Verhaltens Israels, ungeachtet dessen Gott es zu seinem Volk erwählt hat, ist nicht gedacht (gegen Ad. Schulte S. 204; Bardenhewer S. 161).

nur eine Ausnahme, eine einzige, wenn auch phänomenale, Ausnahme innerhalb der großen jüdischen „Verwerfungs"masse. Diese Ausnahme für sich allein gäbe einen zu schwachen Antrieb für einen hochgespannten Zukunftsoptimismus bezüglich des Heiles des Volkes Israel als Ganzes ab. Der Apostel fügt deshalb als zweites Beweisglied die Elias-Episode am Berge Horeb und ihr Analogon in der Gegenwart an: die Bewahrung eines gotterwählten „Restes" Israels, der in den bereits bekehrten Judenchristen konkret-geschichtlich in die Erscheinung tritt.

Wiederum klingen Schriftworte, Gottessprüche an unser Ohr. Gott selbst wird aufgerufen, um zu bezeugen, daß er sein Volk nicht verworfen hat, wenigstens nicht in seiner Gesamtheit.

a) Die Frage des Apostels 11, 2 b. c.

„Nicht hat verstoßen Gott sein Volk, das er vorhererkannte." Damit bringt der Apostel das erste Beweisglied (seine eigene Nichtverstoßung) kettenschlußartig zu Ende, gleichzeitig aber stellt er die thesis probanda für das zweite Beweisglied neu auf. Unmittelbar an 11, 2 a anschließend fragt er:

11, 2 b Oder wißt ihr nicht (= ihr habt doch nicht vergessen)[13], was die Schrift im (Abschnitt von) Elias sagt[14],
c als er (von der Königin Jezabel verfolgt) (am Berge Horeb) wider Israel bei Gott (also) Klage führte:

b) Die Klage des Propheten 11, 3.

11, 3 a „Herr, deine Propheten haben sie gemordet,
b deine Altäre haben sie von Grund aus zerstört!
c Und ich allein ward übrig gelassen[15],
d und (jetzt) trachten sie (auch) mir nach dem Leben!"

Der Sinn der Klage ist: Herr, rette mich vor meinen Verfolgern, wenn der letzte Jahwediener, der allein noch übriggeblieben ist, nicht auch noch erschlagen, und damit der Jahwekult selbst ausgerottet werden soll. Für Paulus ist der wichtigste Punkt der prophetischen Klage die Angabe, daß er allein am Leben geblieben sei. Dagegen wendet sich auch der „Gottesspruch":

---

13 Vgl. R. Bultmann, Der Stil der paulinischen Predigt, S. 65.

14 Zur Zitierweise vgl. Mk. 12, 26 (= Ex. 3, 6); Abot III, 7 a „bei David" (= 1 Chr. 29, 14). — Die Eliasgeschichte steht 1 Kg. 17 ff. Vgl. dazu A. Šanda, Die Bücher der Könige I, Münster 1911, 442 ff. (im Exeg. Handb. z. A. T.); S. Landersdorfer, Die Bücher der Könige, Bonn 1927, 117 ff. (in: Die hl. Schriften des A. T. III, 2).

15 ὑπελείφθην ist das Kernwort der Perikope.

c) Gottes Antwort auf des Propheten Klage 11, 4.

11, 4a Indes, was sagt ihm da der Gottesspruch?
b „Übrig gelassen habe Ich Mir 7000 Mann,
c die ihre Knie nicht gebeugt vor Baal.“

Nun erst folgt die Antwort auf die 11, 2 b gestellte Frage. Die ausführliche Wiedergabe der Klage des Propheten (V. 3) hat die Antwort etwas verzögert und eine kurze Wiederholung der Einführungsformel notwendig gemacht (11, 4 a = 11, 2 b).

Der Gottesspruch, von dem der Apostel nur die Schlußworte anführt, lautet vollständig [16]:

(15) „Wohlan, kehre deines Weges zurück nach der Steppe von Damaskus, geh hinein und salbe Hazael zum Könige über Aram (Syrien) (16) und Jehu... salbe zum Könige über Israel und Elisäus...salbe (17) zum Propheten an deiner Statt. Und wer (von den götzendienerischen Israeliten) dann vor dem Schwerte Hazaels sich rettet, den soll Jehu töten, und wer vor dem Schwerte Jehus sich rettet, den soll Elisäus töten. (18) Und Ich will [Mir] in Israel einen Rest von sieben Tausend [17] schaffen, all die Knie nämlich, die sich vor Baal nicht gebeugt, und jeglichen Mund, der ihn nicht geküßt hat“ [18].

Elias steht also am Ende seiner Laufbahn, erhält jedoch die Zusicherung, daß sein Werk nicht untergehen soll. Der Baalsdienst wird rücksichtslos aus Israel ausgerottet, die Baalsverehrer werden erbarmungslos ausgetilgt werden. Aber verschont vom Ausrottungsbefehl bleiben die 7000 aufrechten Jahwediener, eine kleine Minderheit zwar nur, aber groß genug, um die Fortexistenz von Jahwe-Volk und Jahwe-Kult zu gewährleisten. Für Paulus ist das Entscheidende dabei, daß es wegen des in seiner erdrückenden Mehrheit dem Götzendienst ergebenen Volkes **nicht**, wie der sich allein gerettet und gleichzeitig als letzter Jahwediener vom Tode bedroht wähnende Elias angstvoll fürchtet, zur völligen Vernichtung desselben in seiner Gesamtheit kommt, sondern nur zur Ausrottung derer, „die dem Baal nachgelaufen sind“. Für die Erhaltung des wahren Jahwekultes und, was für die Beweisführung des Apostels das Wichtigste ist, für die Erhaltung des Gottesvolkes hat Jahwe selbst [19] Sorge getragen, indem er von vornherein verhinderte, daß

[16] 1 Kg. 19, 15—18 = LXX 3 Kg. 19, 15—18. Der Apostel zitiert hier nicht nach LXX, sondern nach dem hebr. Text.

[17] Eine runde, im Vergleich zur Gesamtbevölkerungsziffer sehr niedrige Zahl (Landersdorfer S. 120; Šanda S. 452).

[18] Übersetzung nach Šanda, a. a. O. S. 443 f.

[19] Die LXX-codd. B und A lesen *καταλείψεις* (du wirst übriglassen), dagegen cod. L richtig *καταλείψω* (ich werde usw.). Die „Du“-Lesart erklärt sich daraus, daß הִשְׁאַרְתִּי ohne Jod am Schlusse geschrieben war (Šanda, a. a. O. S. 452).

das ganze Volk von ihm ab- und damit der Vernichtung anheimfiel. Die Lage Israels schien damals genau so verzweifelt und hoffnungslos wie „jetzt". Aber indem Jahwe („Ich" ...) die 7000 „für sich" (ἐμαυτῷ)[20], d. h. für seinen Kult (Paulus: für die Erfüllung der Verheißung), sich „geschaffen" (Paulus: „übrig gelassen"), um die völlige Vernichtung des Volkes aufzuhalten, hat er zu erkennen gegeben, daß er das Volk erhalten will und daß er den kleinen „Rest" für ausreichend hält, um Israels Fortbestand zu sichern.

d) Die Anwendung des alttestamentlichen Exempels auf die Gegenwart 11, 5—6.

11, 5 So ist denn auch in der Jetztzeit ein „Rest"[21] (von Gott) bewirkt worden, kraft „Auswahl", (die) aus Gnade (geschah).
6 Wenn (sie, die Auswahl) aber aus Gnade (bewirkt wurde), (so) (wurde) (sie) also nicht[22] auf Grund von Werken (bewirkt), — sonst (wenn sie auf Grund von Werken bewirkt worden wäre)[23] würde Gnade nicht mehr Gnade sein.

Die Eliasgeschichte hat typische Bedeutung für das „Jetzt" der angebrochenen Heilszeit (3, 26). Dem „Rest" von Jahweverehrern von damals („Auswahl[24], die aus Gnade geschah") entspricht der ebenfalls durch göttliche Gnadenwahl bewirkte „Rest"[25] der christusgläubigen Israeliten in der gegenwärtigen Heilszeit. Wie jene infolge göttlichen Eingreifens[26] vor dem Abfall zum Götzendienst und damit vor der Ausrottung bewahrt blieben, so diese (das judenchristliche Israel)[27] vor dem Unglauben des Gros Israels und deshalb vor dessen Verstockungsgericht.

Allerdings nur um einen „Rest", ein „Überbleibsel", eine Schar „Entronnener" (9, 27—29) handelt es sich, die als Gegeninstanz gegen die verzweiflungsvolle These von der ewigen Verwerfung Israels (11, 1) sich erheben. Aber dieser zu rettende „Rest" existiert nicht mehr

[20] Zusatz des Apostels zu 3 Kg. 19, 18 LXX.

[21] S. oben S. 57 ff. Der Hauptton liegt auf „Rest", dann auf „Gnade"; „Auswahl" hat nur einen Nebenton.

[22] οὐκέτι logisch = „also nicht" (Lietzmann S. 98; vgl. Röm. 7, 17. 20; 14, 15; Gal. 3, 18). — Möglich wäre jedoch, daß es trotzdem im Gegensatz zu dem immer noch herrschenden jüdischen Glauben steht, als ob Gott überhaupt auf Grund von Werken Rettung bewirke (9, 32; 10, 3).

[23] Zum elliptischen ἐπεί (3, 6; 11, 6. 22) vgl. Buttmann S. 308 f.; Debrunner § 456, 3.

[24] Vgl. 9, 11. Zur Sache vgl. 9, 24.

[25] Vgl. 9, 27 f. 29.

[26] „Ich ließ übrig für mich..."

[27] Hier liegt die Alleinwirksamkeit Gottes in dem Passiv γέγονεν ausgesprochen (s. oben S. 55 Anm. 118).

bloß in der Form typologischer Weissagung, nein, dieser Rest ist bereits „geschaffen", er ist bereits geschichtlich greifbar da. Seine Rettung ist verwirklicht in den bereits gläubig gewordenen Juden[27a], den lebendigen Zeugen des Willens Gottes, Israel als Volk nicht in Unglauben und ewiger Verwerfung verloren gehen zu lassen.

Dieser durch „Auswahl" bewirkte Rest ist ein gottgeschaffener „Gnadenrest", d. h. die Auswahl selbst hängt ganz und gar von Gott, vom göttlichen Begnadigungswillen ab[28]. Sie erfolgt völlig unverdient, ohne alle Rücksicht auf „Werke", ohne jede Mitwirkung der „Erwählten" wie in der Patriarchen-[29] und Elias[30]-Zeit, so auch in der Heilsgeschichte der Gegenwart[31]. Es ist immer dasselbe Gesetz heilsgeschichtlichen Waltens Gottes gegenüber Israel, einst wie jetzt: der bei der „Auswahl", bei der Schaffung des „Gnadenrestes" allein Tätige ist der „rufende"[32], „erbarmende"[33], „bewahrende"[34] Gott.

Die Bedeutung des Abschnitts 11, 1—6 liegt auf der Hand: Mit der Zurückweisung der Vorstellung von der ewigen Verstoßung Israels als Volk bahnt der Apostel seiner himmelstürmenden Zukunftshoffnung eine Gasse. Von der Tatsache der Nichtverstoßung aus (11, 1—6) wagt er den Durchbruch ins Lichtreich der heilsgeschichtlichen Vollendung in der Endzeit, das ihn immer stärker in seinen geheimnisvollen Bann zieht[35], bis er in 11, 32 als letztes Wort Gottes an Israel das „Erbarmen" verkündet (ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ) und vor dem unerforschlich-unergründlichen Gott anbetend in die Knie sinkt.

Einen zweiten Anlauf zu diesem „Durchbruch" nimmt der Apostel in 11, 7—12 mit dem Höhepunkt in 11, 12.

B. Die Verstockung „der übrigen" 11, 7—12.

Mit 11, 6 kommt die mit 11, 1 eröffnete Diskussion über das Verstoßungsproblem zur Ruhe. Israel als Volksganzes ist nicht von Gott verstoßen. Es lebt in der Heilszeit in einem von Gott selber „für sich" gnadenvoll geschaffenen „Rest" als Volk der Verheißung weiter, ist also immer „noch da" und widerlegt so die verwerfliche Meinung von seiner bereits perfekt gewordenen endgültigen Verstoßung durch Gott.

27a S. oben S. 18.

28 Paulus schließt das ohne weiteres aus dem Gottesspruch; er legt dabei stillschweigend die deutlichere Sprache der prophetischen „Rest"-Weissagungen 9, 27 ff. zugrunde.

29 9, 11. 12. 16.

30 11, 4.

31 11, 5. 7.

32 9, 7. 12. 24. 25. 26.

33 9, 13 a. 15. 16. 18. 23; 11, 30—32.

34 9, 27 b. 29; 11, 4.

35 Vgl. 11, 12 b. 15. 16. 23—24. 25—27. 28—32.

Daneben bleibt aber die andere Tatsache, die die Kehrseite zur „Gnaden-Auswahl eines ‚Restes'" darstellt, in unverminderter Härte und Schärfe bestehen, die Tatsache nämlich, daß „die übrigen" (*οἱ λοιποί*), die aber trotz des harmlosen Ausdrucks nicht eine nebensächliche Minorität, sondern die erdrückende Majorität Israels ausmachen, der „Verhärtung" preisgegeben sind.

So überzeugend auch die vom Apostel in 11, 1 b—2 a. 2 b—6 gegen die Verstoßungsthese ins Feld geführten Gedanken und Tatsachen wirken mögen, so drohend erhebt immer wieder gegen alle auf sie gegründete frohe Hoffnung die Sphinx der „Verhärtung der übrigen", d. h. der großen Masse Israels, ihr Haupt und schickt sich an, mit ihrem starren, unheilvollen Blick alle Zukunftszuversicht wieder zu zerstören.

So begreift es sich, daß der Apostel nunmehr, nicht um die kleine Komposition 11, 1—6 durch Schriftzitate abzurunden, auch nicht um die „Verhärtung" als notwendige Folge der „Auswahl" hinzustellen, sondern einfach um das von Anfang an im Vordergrund stehende Problem des jüdischen Unglaubens[36] unter dem (erstmals 9, 17 f. aufgetauchten) Gesichtspunkt der göttlichen „Verhärtung" zu betrachten, dasselbe erneut in Angriff nimmt (10, 7—10), um es mit aller Kraft zu meistern (11, 11—32).

Die Tatsache selbst wird vom Apostel anerkannt. Er weiß, daß sie mit Worten nicht aus der Welt zu schaffen ist. Wenn aber nicht „Verstoßung seines Volkes" die Signatur der angebrochenen Heilszeit ist, sondern nur „Verhärtung der übrigen"[37] (der nicht zum „Gnadenrest" Gehörigen), so bleibt doch zu fragen: Welchen Sinn hat sie dann im Heilsplan Gottes? Und zweitens: wenn „Verhärtung" nicht = „Verstoßung" ist, kann dann der gegenwärtige Verhärtungszustand ewig dauern, oder harrt nicht auch der jetzt noch Verhärteten das Heil?

Von der Gegenwart beginnt der Apostel den Blick entschlossen in die Zukunft zu richten (11, 12). Der Dialektiker und Heilshistoriker räumt langsam dem Propheten seinen Platz.

Der Abschnitt zerlegt sich selbst in zwei stark gegeneinander abgesetzte Unterabschnitte:

1. Erneute Feststellung des Tatbestandes (mit Verlegung des Schwerpunkts von der „Auswahl" 11, 1—6 in die „Verhärtung der übrigen") 11, 7—10.
2. Aufhellung des Zwecks, den Gott mit der Verhärtung Israels verbindet (mit leisem Anschlag von Tönen der Hoffnung im Blick auf die Endzeit) 11, 11—12.

---

[36] Vgl. 9, 1 ff. 17 f. 19—22. 32 f.; 10, 1—3. 16. 18. 19. 21.
[37] Vgl. 11, 7: 11, 1—4.

1. Erneute Feststellung des Tatbestands 11, 7—10.

Der Abschnitt berührt sich formell und inhaltlich eng mit 9, 30—33, dessen Zwillingsbruder er ist.

11,7a Was (folgt) nun (aus dem Gesagten)?
b (Antwort): Was Israel (in seiner Gesamtheit) verlangend erstrebt, das hat es (Israel als Ganzes) nicht erreicht,
c die „Auswahl" aber (die aus Gesamtisrael „Ausgewählten") hat es erreicht.
d Die übrigen (Israeliten) aber (d. h. die nicht zur „Auswahl" Gehörigen) wurden verhärtet,
8 wie geschrieben steht:
Es gab ihnen Gott einen Geist der Betäubung,
so daß ihre Augen nicht sehen und ihre Ohren nicht hören — bis auf den heutigen Tag.
9 Und David spricht:
Es werde ihr Tisch zum Fallstrick und zum Jagdfang
und zum Stellholz und zur Vergeltung ihnen.
10 Verfinstert werden sollen ihre Augen, daß sie nicht sehen, und ihren Rücken beuge immerdar!

11, 7 hat den Charakter einer zusammenfassenden Feststellung. Der Apostel fixiert den das Gegenwartsproblem bedingenden Tatbestand auf Grund von 11, 5 f. und in Anlehnung an 9, 30 ff.; 10, 2 f. 19 ff. Der Apostel unterscheidet dabei a) „Israel", b) „die Auswahl", c) „die übrigen". Unter „Israel" ist das jüdische Volk in seiner Gesamtheit zu verstehen. Die „Auswahl" [38] sind die aus Gesamtisrael [39] Ausgewählten = der „ausgewählte" Gnadenrest 11, 5. „Die übrigen" sind Gesamtisrael mit Abzug der „Auswahl". Ganz Israel erreicht, was es erstrebt [40] (die Gottesgerechtigkeit und durch sie die „Rettung", das Heil), nicht, weil das Erstrebte auf Grund von „Werken" überhaupt nicht zu erreichen ist [41]. Die „Auswahl aber hat es erreicht", weil sie sich rückhaltlos von der göttlichen Gnade (11, 5. 6) packen ließ, wodurch sie anerkannte, daß der gnädige Gott allein derjenige ist, der zum Heile führt. „Die übrigen" aber als die, die

[38] Hier nicht vom Handeln des auswählenden Gottes (aktivisch), sondern von dem Ergebnis dieses göttlichen Handelns gebraucht (passivisch).

[39] Auf die Heiden (vgl. 1 Thess. 1, 4; 2 Petr. 1, 10) wird der Ausdruck innerhalb des Röm. nirgends angewendet (vgl. 9, 11; 11, 5. 28).

[40] Präsens! („immer noch erstrebt").

[41] 11, 6; vgl. schon 9, 12. 16; 10, 3 ff.

es mit den „Werken" hielten, haben nicht nur die Gottesgerechtigkeit nicht erlangt, sondern wurden überdies von Gott „verhärtet", analog dem Verstockungsgericht (1, 24. 26. 28), dem er auf Grund von 1, 18 ff. die Heiden preisgegeben hat (vgl. besonders Eph. 4, 18 f., wo dieselben Ausdrücke begegnen). Der Ausdruck[42] „verhärten" entspricht, wie die angeschlossenen Schriftzitate lehren, etwa unserem „mit Blindheit schlagen" (von den „Augen"), „verstocken" (von den „Ohren"; vgl. stocktaub).

Dem hebräischen Zitattext Dt. 29, 3. 4 und Js. 29, 10 liegt das Bild eines von Gott über Israel verhängten tiefen Schlafzustandes zugrunde[43]. Wie es beim wirklichen Schlaf von seiten des Menschen geschieht — er schließt die Augen und zieht sich die Decke über die Ohren —, so auch bei dem von Gott verhängten geistigen Betäubungsschlaf: Gott „schließt" gleichsam dem Volke „die Augen", so daß es nichts sieht[44], und „verhüllt ihm gleichsam (wie mit der Schlafdecke) die Häupter" (und damit die Ohren, so daß es nichts hört)[44]. Gott selbst[45] hat diesen Zustand über die von ihm Betroffenen verhängt zur Strafe, wie Paulus wohl meint, für ihr starres Festhalten am Werkwesen (V. 6). „Bis auf den heutigen Tag" — damit überspringt der Apostel mit dem Zitat gleichsam Jahrhunderte und faßt mit ihm Posto in der Gegenwart.

Das zweite Zitat (Ps. 69 [68], 23. 24), das sowohl von den LXX als auch vom hebräischen Grundtext abweicht (z. T. lediglich aus stilistischen Gründen), hat nach Gunkel[46] den Sinn: „Sie mögen mitten aus fröhlicher Mahlzeit heraus plötzlich vom Verderben erfaßt werden wie Vögel, die auf den Köder gehen, durch die Falle".

Der Blick Pauli, für den die Imperative die Bedeutung von Futura haben[47], ruht vor allem auf der dritten Zeile: „Verfinstert werden sollen ihre Augen, so daß sie nicht (mehr)

[42] Mehr darüber im Prädestinationsheft.

[43] πνεῦμα κατανύξεως, wörtlich „Geist der Zerstechung", „Geist schweren Schlages", dann im übertragenen Sinne „Geist der Betäubung". Das hebr. תַּרְדֵּמָה bezeichnet 1. tiefen Schlaf; 2. Schlaftrunkenheit, Apathie, Lethargie. Gesenius-Buhl[16] S. 889 a.

[44] Die Akkusative ὀφθαλμούς und ὦτα können von ἔδωκεν abhängen, oder sie gehören als Subjektsakkusative zu den folgenden Infinitiven (accus. c. inf.): τοῦ μὴ βλέπειν ὀφθαλμούς, τοῦ μὴ ἀκούειν ὦτα. — Der Infin. mit τοῦ kann sowohl finale als auch konsekutive Bedeutung haben (Radermacher S. 188 ff.). An unserer Stelle führt er eine Folge ein: der Betäubungsschlaf schafft verschlossene Augen und verstopfte Ohren, vermindert also das Sehen und das Hören; vgl. Blaß-Debrunner § 400, 2.

[45] ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεός; zu ἔδωκεν vgl. παρέδωκεν 1, 24. 26. 28. Zur Sache vgl. noch Js. 6, 10 ff.; Mk. 4, 10 ff. Parall.; Lk. 19, 42; Joh. 9, 39 ff.; 12, 40; Apg. 13, 40 f.; 28, 26 f.

[46] Die Psalmen[4], Göttingen 1926, S. 296.

[47] Pallis p. 126.

sehen". Das ist der Punkt, wo Psalm und Dt. 29, 3 zusammentreffen, wo das Moment der „Verhärtung", der geistigen Verblendung, am schroffsten zum Ausdruck kommt. Alles übrige ist, im Vergleich hierzu, nur Rahmenwerk [48].

Der Apostel sieht in beiden Schriftstellen Voraussagungen des in der Heilszeit an Israel vollstreckten bzw. noch in der Vollstreckung begriffenen Verstockungsgerichts. Er will seine eigene Deutung des Geisteszustandes Israels (nicht „verstoßen", wohl aber „verhärtet" und zwar von Gott) durch das Zeugnis der Schrift stützen. Nicht um Verwerfung im absoluten Sinne handelt es sich, sondern um „Betäubung", Augen-Blendung, Ohren-Verstopfung, m. a. W. um Herbeiführung innerer Unempfänglichkeit. Gott hat, wie das eine (die „Auswahl", die Bewahrung des „Restes"), so auch das andere (die Verhärtung der übrigen) herbeigeführt. Das Verhärtungsgericht ist eben jene „Zornesoffenbarung" Gottes an den „Zorngefäßen", von der 9, 23 die Rede war.

Von dem dunklen Hintergrund V. 7—10 soll nun die „Morgenröte, die von V. 11 an leise heraufzieht, sich um so entzückender abheben" [49].

2. Der Zweck, den Gott mit der „Verhärtung der übrigen" verfolgt: 11, 11—12.

Es handelt sich jetzt nicht mehr um Israel in seiner Totalität, sondern nur um die (allerdings erdrückende) Mehrheit „der übrigen" der „Verhärteten", Verstockten (11, 1—10). Von einer „Verstoßung" des Volkes kann allerdings keine Rede sein, aber damit ist die Verhärtung selbst ihres rätselhaften Grauens nicht entkleidet. Es könnte ja immer noch für die „übrigen" selbst Verstockung und Verblendung ein Letztes, Unabänderliches darstellen, d. h. nicht zwar das „Volk" Israel, wohl aber die gefallene Mehrheit könnte dem ewigen Verderben preisgegeben sein.
Zwei Theorien waren möglich: a) Die Verheißung Gottes ist reduziert, sie gilt nur einer „Auswahl", einem „Rest" (9, 27 f. 29). Dann ist sie an dem im Jetzt der Heilszeit bewirkten Gnadenrest erfüllt (11, 5. 7). Dann lebt Israel, das Erbisrael der Verheißung, im „Auswahl-Israel" weiter, „die übrigen" aber, die Verhärteten, müssen als aus Gottes heiligem Segensbaum „ausgehauen" gelten (11, 17 ff.). Für diese bleibt dann die Verstoßungs- und Verwerfungsthese bestehen. Aber es handelt sich nur um eine partielle (11, 25), nicht um eine totale Verstockung bzw. Verwerfung. Oder aber b) die These 9, 6 ff. „nicht alle, sondern nur eine Auswahl" ist nur zur Erklärung des Problems der Gegenwart aufgestellt, ohne auch schon über das Problem der Zukunft

[48] Es empfiehlt sich deshalb nicht, diese Einzelheiten zu pressen (so z. B. „immerdar") oder sie weiter auszudeuten (so A. Schaefer S. 338; Gutjahr S. 358 f.; Sickenberger S. 234 f.).
[49] Jülicher S. 303.

Israels das letzte Wort gesagt zu haben, und die Errettung des Gnadenrestes, der „Auswahl", stellt nur eine Teilerfüllung der Verheißung dar, der die Erfüllung am Volksganzen erst noch folgen muß. Dann können „die übrigen" nicht gestrauchelt sein, um endgültig und unrettbar zu Fall zu kommen, dann kann Gott die Verhärtung der Mehrheit nicht in Permanenz erklären, dann muß und wird einmal die Nacht dem Tage weichen. Sobald sich aber diese Perspektive auftut, erhebt sich naturgemäß die andere Frage: Was ist dann aber der letzte Sinn der gegenwärtigen Verhärtungstragödie, deren Schauplatz die weltweite jüdische Diaspora und deren erschütterte Zuschauerin die junge Christenheit ist?

Der Apostel stellt die Frage nach der gottgewollten Absicht des Falles der Mehrheit (V. 11 b), er weist eine irrige Antwort zurück (V. 11 c), setzt an ihre Stelle die im Blick auf die Gegenwart richtige (V. 11 d. e), um dann aus dem gottgewollten Geschehen der Gegenwart (V. 12 a. b) hoffnungsfrohe Folgerungen abzuleiten im Blick auf die Zukunft (V. 12 c):

11, 11a Ich frage nun:
b Sind sie (die „verhärteten" Juden V. 7 ff.) etwa gestrauchelt, damit sie (rettungslos) hinfielen?
c Nimmermehr!
d Vielmehr ward infolge ihres (der Juden) Hinfalls den Heiden die Rettung (das Heil) bewirkt,
e (und das geschah), um sie (die Juden) eifersüchtig zu machen.
12a Wenn nun (schon) ihr Fall „Reichtum" für die Welt (bewirkte)
b und ihre Minderung „Reichtum" für die Heiden,
c um wieviel gewisser (erst) ihre Auffüllung!

a) Die falsche Antwort und ihre Zurückweisung 11, 11 a—c.

Die Antwort wird in Form einer Frage gegeben, die der Apostel dann voller Abscheu zurückweist. Ihr Sinn ist umstritten. Vier verschiedene Deutungen, alle wesentlich bestimmt durch die Auffassung des ἵνα, treten miteinander in Wettbewerb:

α) Der Apostel will sagen: Geschah das „Straucheln" (worunter nach 9, 32 f.; 11, 7 ff. „Israels" messianischer Unglaube und seine gegenwärtige „Verhärtung" in diesem Unglauben zu verstehen ist), weil Gott die Absicht hatte, Israels Mehrheit in einem endgültigen „Fall", in einer unheilbaren, jede Rettung, jedes „Wiederauferstehen" ausschließenden Katastrophe (wobei nach 11, 1 an die ewige Verstoßung zu denken ist) niederzustrecken? [50]

[50] So Cyrill v. Alex.; Cornely p. 590; Kühl S. 376 und in etwas abgeschwächter Form Zahn S. 504 f.; Sickenberger S. 235; Lietzmann S. 90; Holtzmann S. 661; Bardenhewer S. 164 f.; Haering S. 103; Gutjahr S. 360 f.

β) Hat Gott sie zu keinem anderen Zwecke straucheln lassen als bloß dazu, damit[51] er sie zu Fall brächte?[52]

γ) Ihr Straucheln war doch nicht derart (sie strauchelten doch nicht mit dem Ergebnis), daß[53] sie ganz und gar hinfielen und nun in unheilbarem Sturz darniederliegen?[54]

δ) Haben sie einen Fehler begangen, weil[55] (ist es ihre Schuld, daß) sie gefallen sind? Nimmermehr! Vielmehr, was sich zugetragen hat, ist dies: das Heil usw.[56]

Unter den verschiedenen Erklärungsversuchen gebührt die Palme dem ersten: Sind sie nach Gottes Willen etwa gestrauchelt, damit sie nach Gottes Willen für ewig zu Falle kämen und rettungslos dem ewigen Verderben preisgegeben wären? Diese Erklärung geht von folgenden erweisbaren Voraussetzungen aus: 1. es handelt sich von 11, 11 ab um die Aufhellung der letzten Absichten und Ziele, die Gott mit der Verhärtung der Mehrheit und mit dieser selbst verfolgt[57]; 2. durch ἀλλὰ (vielmehr) ... εἰς τὸ παραζηλῶσαι αὐτούς (um sie eifersüchtig zu machen) wird der im ἵνα-Satz Gott fälschlich zugeschriebenen Absicht die wahre entgegengesetzt; 3. bei der Einheitlichkeit der Bildvorstellung „straucheln" — „fallen" drängt der Kontrast zwischen dem bloßen „Straucheln", das gegebenenfalls einen vorübergehenden „Sturz" herbeiführen kann, von dem der Gestrauchelte aber sich sofort wieder erhebt, und dem eigentlichen „Fall", dessen Ergebnis ein Am-Boden-Liegen ist, zwingend zu der Annahme, daß der 11 b gemeinte „Fall" ein schlimmer, endgültiger, unwiderruflicher „Fall" ist, von dem der Gestürzte sich aus eigener Kraft nicht mehr erheben kann[58]; 4. nur

[51] In diesem Falle durfte ein μόνον oder ein εἰς αὐτὸ τοῦτο (9, 17) nicht fehlen. Auch trägt V. 11 d. e dem eigentlichen Kern dieser Auffassung nicht genügend Rechnung (vgl. Cornely p. 590).

[52] So Augustinus; Thomas von Aquin; Bisping S. 325; Ad. Schulte S. 211; Schaefer S. 339 A. 2.

[53] Zu dieser konsekutiven Fassung des ἵνα (ἵνα ecbaticum) vgl. Moulton-Thumb S. 325 ff.

[54] So Chrysostomus; Vulgata (?); Ad. Maier S. 343; Sanday-Headlam p. 320 s.; Lagrange p. 275.

[55] Kausales ἵνα; vgl. dazu H. Windisch in Ztschr. f. ntl. Wiss. 1927, S. 203 ff.

[56] So Pallis p. 127.

[57] Die göttliche Kausalität, die für V. 11 e unwiderleglich feststeht, die für V. 11 d durch das zu ergänzende γέγονεν (vgl. 11, 5. 25) nahegelegt wird, ist wegen 9, 32 f.; 11, 7 ff. auch für V. 11 b anzuerkennen. Der Einwand Lagranges (p. 271) ist hinfällig.

[58] Vgl. besonders Sanday-Headlam p. 320 s. unter Beiziehung von Is. 24, 20; Ps. Sal. 3, 13; Hebr. 4, 11 (vgl. auch Offb. 14, 8; 18, 2). Über die Bedeutung von πεσεῖν (gefallen sein) hier (unwiderruflich) und in V. 22 (widerruflich) entscheidet der jeweilige Zusammenhang.

wenn die irrige Meinung V. 11 b auf eine Neuauflage der Verstoßungshypothese 11, 1 b hinausläuft (nur daß sie jetzt vom Volk auf die Mehrheit der „Verstockten" eingeschränkt wird), erklärt sich die Schärfe, mit der Paulus sich voller Abscheu von ihr abwendet.

b) Die richtige Antwort 11, 11 d. e und 11, 12.

Der wahre Zweck, den Gott mit dem „Fall" Israels verbindet, ist tatsächlich ein positiver, dem göttlichen Heilsplan eingeordneter, ihn zielbewußt fördernder. Das gilt α) im Blick auf die Gegenwart; β) im Blick auf die Zukunft[59].

α) Gottes Absicht bei der Verhärtung „der übrigen" im Blick auf die Gegenwart: 11, 11 d. e.

11, 11d Nimmermehr!
d Vielmehr ward infolge ihres (der Juden) Hinfalls den Heiden das Heil bewirkt,
e (und das geschah,) um sie (die Juden) eifersüchtig zu machen.

In der Gegenwart offenbart sich Gottes Heilszweck bei der Verhärtung also darin, daß infolge des jüdischen Unglaubens das Evangelium zu den Heiden kommt, damit dadurch die Juden selber „eifersüchtig" gemacht und (vgl. den erläuternden V. 14) ihrer Errettung entgegen geführt werden.

Der Apostel hätte ganz einfach sagen können: „Nimmermehr! Vielmehr sollte der Fall Israels seine Rettung bewirken." Das ist zweifellos auch im wirklich zustande gekommenen, uns vorliegenden Text (εἰς τὸ παραζηλῶσαι αὐτούς) der Hauptgedanke. Aber der Weg, den Gott gehen muß, um Israel vom „Fall" zur „Rettung" zu führen, ist kein direkter. Um zum Ziel zu kommen, muß Gott einen Umweg machen. Er muß eine Zwischenstation einlegen. Er muß den Weg über die Heiden wählen. Er muß die ganze Rettungsaktion in zwei anscheinend disparate Teilaktionen zerlegen (11, d. e). Zunächst zeitigt Israels Unglaube die positive, heilsfördernde Frucht der Heidenmission[60]: das von den Juden verworfene Evangelium lenkt seine Schritte in die Völkerwelt. Aber das ist nicht

[59] Siehe Zahn S. 505 f.

[60] Der Apostel überspringt (wie 10, 1) mit σωτηρία alle Zwischenglieder (vgl. dazu 10, 10—17). In erster Linie kam natürlich das Evangelium zu den Heiden, das da eine „Gotteskraft ist zur Rettung usw." (1, 16). Die Rettung selbst gehört der Endzeit an (8, 24: „auf Hoffnung nämlich sind wir gerettet").

der einzige, nicht der ausschlaggebende und nicht der letzte Zweck, den Gott mit dem „Fall" Israels verfolgt. Das über Israel hereingebrochene Unheil dient nicht nur dem Heil der Heiden, es soll **vor allem dem Heil Israels selber dienen.** Der Apostel drängt diesen zweiten Gedanken, den eigentlichen Hauptgedanken, in die Worte zusammen: „**um** (durch die Heidenmission) sie (die Juden) eifersüchtig [61] zu machen". Das heißt nach V. 14: die zeitliche Bevorzugung der Heiden im Heil vor den Juden — nur darum handelt es sich — soll als Mittel dienen, um auch Israel durch Aufstachelung seiner „Eifersucht" für die eigene „Rettung" empfänglich zu machen [62].

Der Apostel beschränkt sich hier auf knappe, fast dürftige Andeutungen. Aber seine Anspielungen werden von seinen Lesern ohne weiteres verstanden.

Der Gang der Dinge in der Mission war der, daß die Glaubensboten, der Vorzugsstellung Israels Rechnung tragend, sich streng an den Grundsatz hielten: „zuerst den Juden". Aber von kleinen Einzelerfolgen abgesehen, stießen sie hier immer auf Widerstand, Widerspruch, Ungehorsam, Verhärtung. Es kam zum Bruch mit der Synagoge, und die Folge war, daß die Missionare sich nunmehr zu den Heiden wandten [63]. So hat Israels Unglaube („Fall") mit Macht das bisher so gut wie verschlossene Tor zu den Heiden aufgerissen — „die Rettung ward den Heiden bewirkt" [64]. Dann aber hat die große Ernte des Evangeliums unter der Heidenwelt, die immer bedrohlicher werdende Konkurrenz der christlichen Missionare auf einem Arbeitsfeld, aus dem die Juden bisher selber ihre Proselyten bezogen, die Synagoge mit erbitterter „Eifersucht" erfüllt und zur Verfolgung der christlichen Prediger aufgereizt [65]. Aber nicht nur das. Der Stachel, den die glänzenden Erfolge der Heidenmission dem ungläubigen Judentum ins Herz treiben, verwundet sie selbst, beunruhigt ihr Gewissen, er-

---

[61] Vgl. 10, 9 (Dt. 32, 21); 11, 14.

[62] Die Heidenmission ist nicht eigentlich das Ziel, das Gott mit der Verhärtung Israels verbindet, sondern einfach die geschichtliche (allerdings von Gott so gewollte) Folge des jüdischen Widerspruchs. Die eigentliche göttliche Absicht bewegt sich ganz in der Richtung auf Israel (*εἰς τὸ παραζηλῶσαι αὐτούς*). In V. 13 f., wo neben dem „Eifersüchtigmachen" auch das „Erretten" steht, tritt das noch stärker hervor.

[63] Vgl. die programmatische Erklärung Apg. 14, 46 (—49) und die Berichte Apg. 18, 6—11; 19, 9—10.

[64] Nicht in dem Sinne, als ob die Heiden ohne Israels Unglauben überhaupt nicht zum Heil gelangt wären (vgl. dagegen 4, 9 ff. 16 ff. 23 ff.; 9, 25 ff.; 10, 19 ff.; 15, 9 ff.), wohl aber in dem Sinn, daß die Zurückweisung der Heilsbotschaft durch die Juden ihren Lauf zu den Heiden beschleunigt hat.

[65] Vgl. Apg. 5, 17; 13, 45; 17, 5 (2 mal *ἐπλήσθησαν ζήλου*, 1 mal *ζηλώσαντες*). — Durch den Hinweis auf das leuchtende Beispiel der Heiden sucht auch Isaias (2, 2—5; Feldmann, Isaias I S. 28, im Exeg. Handb. z. A. T.) anzueifern.

schüttert ihre Heilssicherheit, zermürbt ihren Unglauben und treibt sie so schließlich selbst auf den Glaubensweg der Heiden[66]. Daran denkt Paulus hier wie auch bei 10, 19; 11, 14 in erster Linie. Was mit Gottes Gnade aus einem Widersacher Christi werden kann, hat er ja in der Damaskusstunde an sich selbst überwältigend erfahren.

So stellt sich also Israels „Straucheln" und „Fall" (Unglaube und Verhärtung) im Lichte des göttlichen Heilsplans, wie er sich in der christlichen Missionsgeschichte andeutungsweise enthüllt, nicht als endgültiger, unwiderruflicher „Fall" dar, sondern als ein Mittel in der Hand Gottes zur Verwirklichung des Heils an Israel. Verhärtung ist nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck, das Heil an den Heiden und durch Rückwirkung der Erfolge der Heidenmission auf die Juden erst **recht an den Juden** zu wirken, deren Bekehrung das letzte Ziel der Heilsgeschichte ist.

Von dieser Klärung und Rechtfertigung des göttlichen Handelns aus eröffnet sich nun dem Apostel der hoffnungsvolle Ausblick in die Zukunft:

β) Gottes Absicht bei Verhärtung „der übrigen" im Blick auf die Zukunft: 11, 12.

11, 12a Wenn nun (schon) ihr „Fall" Reichtum für die Welt (bewirkte)
b und ihre „Verminderung" Reichtum für die Heiden,
c um wieviel sicherer (erst) ihre „Auffüllung"!

Die Reihe der Segenswirkungen, die von Israels „Fall" auf die Welt ausgehen (das Evangelium dringt zu den Heiden, dadurch wird Israel selber zur „Eifersucht" gereizt und für seine Rettung disponiert), wird abgeschlossen durch den Hinweis auf die um so gewissere und größere Segenswirkung, die zuletzt vom bekehrten Israel ausgeht auf die Heidenwelt. Ein wunderbarer Kreislauf göttlichen Heilswaltens, ein weisheitsvolles Hin und Her von Wechselwirkungen zwischen Israel und der Völkerwelt, eine Antizipation des gesamten Restinhalts von Kap. 11![67]

---

[66] Vgl. Lagrange p. 275: „Ihr Gott war also der Gott der Heiden geworden, die Hl. Schrift, die ihnen gegeben worden war, ging zu andern über!.... Gott hatte seine Segnungen zurückgezogen, um sie den Heiden anzubieten....". — Diese Deutung (Israel eifersüchtig machen auf die Heiden) ist die geläufige. Dagegen Pallis (p. 127): „damit sie — die Juden — ihm (Gott) nacheifern". P. verweist auf den griech. Text der „Testamente der 12 Patriarchen" VI, Test. Zabulon 9, 8 (deutsch bei Kautzsch, Apokr. u. Pseudepigr. II, S. 483): „und er wird alle Heiden bekehren, daß sie Ihm nacheifern" (*εἰς παραζήλωσιν αὐτοῦ*).

[67] Vgl. 11, 15. 25 ff. 28—32. — Vgl. Pallis p. 127.

Die Deutung der von uns mit „Minderung (Verminderung)“ und „Auffüllung (zur Vollzahl)“ wiedergegebenen griechischen Ausdrücke ἥττημα und πλήρωμα liegt im argen. In ihrer wörtlichen Bedeutung[68] nimmt sie beide fast kein einziger Erklärer[69]. Sobald man aber diesen Boden verläßt und sich mit Hilfe des Sachzusammenhangs in eigenen Etymologien versucht, kommt es wenig darauf an, ob ἥττημα in der Bedeutung diminutio (Vulgata), „Verminderung“, „Verringerung“ von sprachlichen Zeugnissen verlassen ist[70] oder nicht. Und ebenso: wenn man schon einmal den Apostel das Wort ἥττημα a. u. St. nicht von ἧττα = Niederlage, sondern von ἥττων = minor, geringer, ableiten läßt[71], so ist nicht recht einzusehen, weshalb man die nächstliegende passive Bedeutung „Verminderung“[72] zugunsten der aktiven (ihr Versagen)[73] preisgeben soll, zumal bei ἥττημα die Erinnerung an das passivische λεῖμμα 11, 5; ὑπόλειμμα 9, 27 (Überbleibsel) nahe genug liegt, und anderseits πλήρωμα, für das die Bedeutung „Vollzahl“ durch 11, 25 gesichert ist[74], den treffendsten Gegensatz zu ἥττημα im Sinne von „Verminderung“, „Verringerung“ bildet.

Etwas anders liegt die Sache, wenn man mit Zahn (S. 506 A. 31) sich darauf versteifen wollte, daß es in V. 11 f. um „die übrigen“, die „Verstockten“ gehe. Tatsächlich werden ja nicht diese verringert und aufgefüllt, sondern verringert wird Israel, und aufgefüllt wird der „Rest“ bzw. die „Auswahl“. Für Zahn ist deshalb ἥττημα = „ihr heruntergekommener Zustand“ und πλήρωμα = „ihr völliger (oder vollkommener) Zustand“[75]. Aber der ganze Einwand schlägt nicht durch. Denn 1. fließen für Paulus „die übrigen“ ohne weiteres mit „Israel“ schlechthin zusammen[76]; 2. trifft 11, 11 in der Wahl des Bildes auffällig mit

---

[68] ἥττημα = Niederlage, auch im ethischen Sinn; Is. 31, 8 LXX; 1 Kor. 6, 7; πλήρωμα = Fülle, Auffüllung, alles, womit man etwas erfüllt oder ergänzt, bei Schiffen z. B. die Bemannung.

[69] Nur Ad. Schulte (S. 212 f.); Lagrange (p. 276); O. Holtzmann (S. 660 f.); Sanday-Headlam (p. 322) nehmen ἥττ. = Niederlage, aber πλ. = Vollzahl.

[70] Vgl. dazu Moulton-Milligan, Vocabulary III, p. 282.

[71] Lietzmann S. 98; J. Weiß, 1 Kor. S. 151.

[72] So oder ähnlich Chrysostomus und viele alte Ausleger; Bisping (S. 165 f.); Cornely (p. 592 s.); Daechsel (II, S. 194 A. 207); Sickenberger (S. 235); Bardenhewer (S. 165) und im wesentlichen auch Kühl (S. 379); Jülicher (S. 303. 304) und Haering (S. 103).

[73] So oder ähnlich Lietzmann a. a. O.; K. Barth (S. 388).

[74] Sie wird zu 11, 12 mit wenigen Ausnahmen (Zahn, K. Barth, Pallis) auch von den Auslegern angenommen, die bei ἥττημα nicht an eine Verringerung der Zahl denken.

[75] Ähnlich K. Barth S. 388 f. und vor allem Pallis p. 127 s. Auch Gutjahr S. 362 faßt ἥττ. ähnlich, während er für πλ. an „Vollzahl“, „vollzähliges Eingehen“ festhält.

[76] Vgl. 9, 3 ff.; 9, 32 f. und 9, 31; ferner 10, 1—3; 10, 19. 21 a und 10,14 ff. 18; endlich 11, 7 und 11, 8.

9, 32 f.[77] zusammen; dort ist aber auch nur von den ungläubigen Juden die Rede, und trotzdem folgt die 3. Pers. Plur. auf ein voraufgegangenes „Israel". Diesem freieren Sprachgebrauch kann unter dem Einfluß der Vorlage 9, 32 f. Paulus auch a. u. St. folgen. Bei seiner ganzen sorglosen Art in diesen Dingen ist dann die Ausdrucksweise „ihre" Verringerung, „ihre" Auffüllung (vom verstockten „Israel" gesagt) auch in einem Zusammenhang, wo streng genommen nur von den „Verhärteten" die Rede ist, durchaus möglich. Abgesehen davon sprechen m. E. für die in der Übersetzung vertretene traditionelle Erklärung entscheidend drei Beobachtungen: 1. entgegen 11, 11. 15 ist in 11, 12 ein Glied des Vordersatzes überschüssig. Sachlich bringt das zweite Glied nichts Neues gegenüber dem ersten (vgl. 12 b: 12 a). Die Verdoppelung muß also andere Gründe haben. Entscheidend ist offenbar der Gegensatz *ἥττημα : πλήρωμα*. Darauf kam es dem Apostel an (vgl. V. 15). Das erste Glied (*παράπτωμα*) schlägt lediglich die Brücke von den bisherigen Bildern „straucheln", „hinfallen", „Fall" zu den neuen. Ohne diesen Übergang hätte sich V. 12 nicht so glatt an V. 11 angeschlossen. Bei diesem Sachverhalt[78] hat aber die Deutung von *ἥττ.* nicht von *παράπτωμα*, sondern von *πλήρ.* aus zu erfolgen[79]; 2. 11, 12 besitzt eine stilistisch und inhaltlich genau entsprechende Parallele in 11,15[80]. Die in V. 15 gebrauchten Bilder (Wegwurf, Hinzunahme) entsprechen in der Vorstellung genau den in V. 12 verwendeten (Verringerung und Auffüllung). Es handelt sich dort wie hier um quantitative, „zahlenmäßige" Veränderungen; endlich 3. *πλήρωμα* begegnet noch einmal in 11, 25 in der Bedeutung „Vollzahl"[81]. Die Parallele fordert, (auch) für *πλήρωμα* 11, 12 an dem Begriff der „Vollzahl" festzuhalten[82].

---

[77] *ἔπταισαν*, „angeprallt" ist synonym mit *προσέκοψαν* 9, 32, „anschlagen", „anstoßen" (mit dem Fuße an einen Stein: Mt. 4, 6 = Ps. 91, 11 f.). Wie 9, 32 der Anstoß am „Steine des Anstoßes", am Fels des Ärgernisses, d. i. am Messias, erfolgt, so auch in 11, 11. Am „Stellholz" (*σκάνδαλον* 9, 33; 11, 9; 14, 13) kann man auch „anstoßen", aber die verhängnisvolle Folge ist nicht, daß man „hinfällt" und nicht mehr aufstehen kann, sondern daß man in der Falle gefangen sitzt (11, 9 b : a) und nicht mehr heraus kann. 11, 11 steht also zwar unter dem Eindruck von 11, 7—10, aber gerade mit den Bildern schließt er sich nicht an 11, 9, sondern an 9, 32 f. an.

[78] Nur so erklärt sich auch die Wiederholung *πλοῦτος κόσμου — πλοῦτος ἐθνῶν*.

[79] Vgl. die „methodischen Anhaltspunkte" bei Kühl S. 379.

[80] Vgl. V. 11 mit V. 13 f. mit den Stichworten „Heil der Heiden" und „Eifersucht erregen bei den Juden" und anderseits V. 12 mit V. 15, zwei Schlüsse a minore ad maius mit demselben Grundgedanken und verwandtem Ausdrucksmaterial.

[81] Vgl. unten S. 141 f.

[82] Kühl a. a. O. — Daß die Gleichung *πλήρωμα = πλήρωσις* sprachlich möglich ist, ist demgegenüber belanglos. Auch im besten Falle bliebe sie ein reichlich dunkler Ausdruck für „ihr Erfüllen des göttlichen Willens" (Lietzmann; Pallis). Warum hat der Apostel nicht gleich *ὑστέρημα, ἐλάττωμα* bzw. *τελείωμα, τελείωσις, πλήρωσις* eingesetzt?

Israels „Fall" erscheint also gleichzeitig als seine „Minderung"; dieser steht in 12b seine „Fülle", d. h. „Auffüllung zur Vollzahl" gegenüber. Der Sinn ist wohl, daß Israels Unglaube eine Art Selbstdezimierung des jüdischen Volkes bewirkt, ein Zusammenschrumpfen des ganzen Gottesvolkes zu einem (von Gott „für sich" bewahrten) „Rest" (11, 1—5; 9, 27. 28). Aber eben dieser „Fall", diese „Selbstreduzierung" Israels, bedeutet nach der anderen Seite „Reichtum" für die „Welt", für die „Heiden", womit das gemeint ist, wovon soeben in V. 11 die Rede war: der Weg des Evangeliums zu den Völkern.

Von diesem Gegenwartsfaktum aus folgert nun der Apostel mit dem im talmudischen Schrifttum außerordentlich beliebten Schluß a minore ad maius für die Zukunft: Wenn schon Israels Unglaube von so segensreichen Wirkungen für die Heidenvölker begleitet war, um wieviel gewisser und mehr wird dann erst ihre (der Juden) künftige „Auffüllung" „Reichtum" für die Heidenwelt bringen![83] Mit „Auffüllung" meint der Apostel die Ergänzung des „Restes" der bereits gläubig gewordenen Juden durch die annoch verstockte Mehrheit, wenn sie einmal gläubig geworden sein wird, zu der von Gott festgesetzten „Vollzahl"[84]. „Rest" + „Auffüllung" ergibt dann „Ganzisrael".

Daß es tatsächlich zu dieser „Auffüllung" Israels kommt, wird als sichere Hoffnung vorgetragen. Neben dem negativen Gedanken, daß Israel in seiner Totalität nicht verloren geht (11, 1), neben der positiven heilsgeschichtlichen Theorie, daß Israel (unbestimmt, in welchem Umfang) durch die Erfolge der Heidenmission zur Bekehrung disponiert werde (11,11), leuchtet hier erstmals[85] die schrankenlos kühne Hoffnung auf, daß es noch zu einer **Massenbekehrung, einer eigentlichen Volksbekehrung Israels** kommen werde.

Was das für die „Welt", für die Heiden zu bedeuten hat, kann der Leser des Briefes nur ahnen. Jedenfalls bedeutet es „Reichtum" und zwar ein Vielfaches des „Reichtums", den schon Israels „Fall" den Heiden gebracht hat. Der „Fall" aber brachte „das Heil" (V. 15 „Versöhnung"), die „Auffüllung" muß also etwas „das

[83] Vgl. a) den Schluß vom Bösen, das Böses schafft, auf das Gute, das um so sicherer gute Ernte hat: 4 Esdr. 4, 31 (Violet p. 17); b) vom Bösen, das Gutes wirkt, auf das Gute, das um so reichlicher Gutes schafft: Siphre zu Dt. 6, 5 (Kittel p. 56), Makkoth III, 15 (Strack p. 59). Zum Schluß a minore ad maius selbst (auch in 5, 9. 10. 15; 11, 24 angewandt), bei den Rabbinen kalvachomer geheißen, vgl. Strack-Billerbeck III, S. 221 ff.

[84] Siehe S. 142.

[85] Vgl. dann V. 15.

Heil" (d. h. die Versöhnung) noch weit Überragendes bringen. Woran der Apostel denkt, wird bei der Parallele V. 15 zu erörtern sein, wo Paulus seine Ansicht von der epochalen Bedeutung der Massenbekehrung Israels in noch stärkere Bilder kleidet.

Der Gedanke der gegenwärtigen Abhängigkeit heidnischer und jüdischer Heilsgeschichte einerseits und die daran angeknüpfte Hoffnung auf Israels endzeitliche „Auffüllung" andererseits stehen nicht wie zwei gesonderte Vorstellungskreise unverbunden nebeneinander, vielmehr handelt es sich um eine zusammenhängende, in- und übereinander greifende Entwicklung, deren Anfangspunkt und Endziel Israel heißt. Wie es in V. 11 geheißen hat: der jüdische Unglaube muß die Bahn frei machen für die Berufung der ungläubigen Heiden, die Heidenbekehrung ihrerseits muß den Boden bereiten für die Glaubenswilligkeit Israels, so heißt es in V. 12 drittens und letztens: und Israels Eingang in der „Fülle" bringt „Reichtum", „überschwenglichen Reichtum" für die ungläubige (und gläubige?) Heidenwelt. So ist Israel gleichsam das A und O der ganzen Heilsgeschichte, und wie anfänglich sein Unglaube von größtem Segen für die Heiden war, so wird noch einmal viel mehr seine Gesamtbekehrung es sein.

In der großen Idee, Israels Geschichte in den Plan der auf die ganze Welt abzielenden Heilsgeschichte Gottes einzustellen, ist Isaias dem Völkerapostel voraufgegangen (vgl. Meinhold, Gesch. d. jüd. Volkes, Leipzig 1916, S. 8 f.). Während aber Isaias durch das gläubige Israel das Heil zu den Heiden gebracht werden läßt, „ein Gedanke, der sich im Judentum nicht durchgesetzt hat", ist Paulus auf Grund der Geschichte der christlichen Mission der Überzeugung, daß Israels Unglaube nach dem Willen Gottes das Mittel zur Rettung der Heiden geworden ist, daß dann aber die Heidenbekehrung ihrerseits zum Heil Israels und das Heil Israels noch einmal zum größten Segen der ganzen Welt ausschlägt. In der Geschlossenheit dieser weltumspannenden Betrachtung liegt die Größe der geschichtsphilosophischen Konzeption des Apostels.

Die starke Betonung dieser Tatsachen, insbesondere die Unterstreichung der Bedeutung Israels für die Heidenwelt, deren eigentliche Heilsvollendung von Israels Gesamtbekehrung sachlich und zeitlich abhängt, ist offensichtlich zeitgeschichtlich motiviert. Es gilt, den römischen Heidenchristen, die meinen, Israels „Fall" sei Israels Ende, die wähnen, jedes Band, das sie, die Heidenchristen, mit dem alten Gottesvolk verbinde, sei dahingeschwunden, das Problem „künftige Gesamtbekehrung Israels" sei, wie immer es gelöst werde, für sie, die Heidenchristen, vollkommen bedeutungslos[86], da es an ihrer eigenen Heilslage nicht das geringste mehr ändere, in aller Form klarzumachen, daß sie sich damit gewaltig im Irrtum befinden, daß viel-

---

[86] Umgekehrt nimmt die jüdische Apokalyptik — mit wenigen Ausnahmen (Bousset-Greßmann, Religion d. Jud.³, S. 234 f. A. 3) — an der Bekehrung der Heiden kein Interesse.

mehr der von Anfang an Israels Zentralstellung offenbarende göttliche Heilsplan[87] diese Zentralstellung des jüdischen Gottesvolkes in der Endzeit erst recht zur Geltung bringe. Israels führende Rolle in der Gegenwart ist nur ein schwaches Vorspiel jenes viel gewaltigeren Enddramas der Heilsgeschichte, wo seine Wiederherstellung als Gottesvolk des Glaubens das Signal zur Welterneuerung und Menschheitsvollendung in der Verklärung der Ewigkeit gibt. Der Weg zur Heilsvollendung für die „Welt", für die „Völker" führt nur über Israels endgültige Rettung.

Diese Belehrung seiner heidenchristlichen Leser ist dem Apostel so wichtig, daß er um ihretwillen den geordneten Fluß der Abhandlung unterbricht und sich zur Durchführung der eben nur angedeuteten Gedanken in einem größeren Exkurs (11, 13—24) entschließt.

C. Zwischenrede (Mahnrede) an die Heidenchristen 11, 13—24.

Der etwas breit geratene Exkurs wächst, wie bereits hervorgehoben, unmittelbar aus 11, 11—12 heraus. Hier finden wir die Stichworte, an denen das Folgende aufgereiht wird, hier die Gedanken, die wiederholt und vertieft werden. Die zentrale Bedeutung Israels für das Heil der Heidenwelt wird hier mehr vom Standpunkt der Vergangenheit und Gegenwart als von dem der Zukunft aus gewürdigt und die böse heidenchristliche Neigung, in eitler Selbstüberhebung verächtlich auf das „gefallene" Israel herabzublicken, energisch in die Schranken gewiesen. Anderseits wird die Tatsache der Verhärtung Israels, das „Abgebrochenwerden der (ungläubigen) Zweige" des Gottesvolkes einer gefährlichen heidenchristlichen Heilssicherheit als warnendes Beispiel entgegengehalten. Schließlich aber müssen diese paränetischen Abschnitte (V. 17—22) zurücktreten vor der Durchführung des Hauptthemas von der künftigen Rettung Israels, dem das ganze Interesse des Abschnitts V. 13—16 gehört, und das dann auch in V. 23 f. im Gedanken von der Wiederaufpfropfung der ausgebrochenen Zweige die Oberhand gewinnt.

Aus dem Exkurs lösen sich drei Ideenkreise heraus:

1. Wiederholung und Vertiefung der Gedanken des Abschnitts 11, 11—12 vom Doppelzweck, den Gott bei der Verstockung Israels verfolgt, mit erneutem hoffnungsfrohen Ausblick in die Zukunft und der Begründung dieser Hoffnung: 11, 13—16.

2. Zurückweisung heidenchristlichen Einspruchs gegen die vermeintliche Überbetonung der Bedeutung Israels für die Heilsgeschichte der

---

[87] 9, 1 ff. 6 ff. 10 ff.

Heiden durch erneute Hervorhebung der zentralen Bedeutung Israels für das Heil der Heidenwelt, mit entsprechender Paränese (Warnung vor heidenchristlicher Selbstüberschätzung und gefährlicher Heilssicherheit): 11, 17—21.

3. Bedingte Verkündigung der „Wiederaufpfropfung" der ausgehauenen Zweige durch den allmächtigen Gott: 11, 22—24.

1. Wiederholung und Vertiefung des Abschnitts 11, 11 f.: 11, 13—16.

11, 13 Ihr aber, die (geborenen) Heiden, (seid es) zu denen ich sage:
Sofern ich selber sonach, in der Tat[88], Heidenapostel bin,
suche ich (als solcher) meinen Dienst zu Ehren zu bringen[89]
[dadurch, daß ich möglichst viele Heiden für Christus gewinne]
14 (und zwar tue ich das, um zu sehen[90]),
ob ich etwa „mein Fleisch" (mein Volk) eifersüchtig machen und einige aus ihnen retten könnte.
15 Denn, wenn (schon) ihr „Wegwurf" (bei der „Auswahl") Versöhnung für die „Welt" (bewirkte),
was (wird) (erst) ihre „Hinzunahme" (zur „Auswahl") (bewirken), wenn nicht „Leben aus Toten"?
16 Wenn aber der „Abhub" heilig (geheiligt, gottgeweiht) (ist),
(dann) (ist) auch die (ganze) Teig(masse) (gottgeweiht),
und wenn die „Wurzel" heilig (gottgeweiht) (ist),
(dann) (sind) auch die „Zweige" (gottgeweiht).

Die beiden parenthetischen Eingangsverse (13. 14) erwecken den Eindruck eines persönlichen Bekenntnisses. Der Zusammenhang mit 11, 11 liegt auf der Hand. Wie Gott, so hat auch der von ihm bestellte „Heidenapostel", der sich mit Stolz als solcher fühlt und sich der Größe seiner Aufgabe bewußt ist[91], bei all seiner Arbeit an den Heidenvölkern doch zuletzt und recht eigentlich die Rettung Israels im Auge (V. 14). Er ist so sehr von der 11, 11 f. angedeuteten Zentralstellung Israels im göttlichen Heilsplan durchdrungen und so sehr von der Gewißheit der geheimnisvollen Wechselwirkung zwischen der Heilsgeschichte der Heiden und derjenigen Israels erfüllt, daß er in seiner rastlosen Hingabe ans Werk der Heidenmission, in seinem gewaltigen Ringen um eine möglichst große Ernte[92]

[88] μέν; vgl. zu 10, 1.

[89] Vgl. 1 Kor. 12, 26. Die Übersetzung „ich preise mein Amt" erschwert den Anschluß von V. 14.

[90] Buttmann S. 120.

[91] 1, 5. 13; 11, 13; 15, 16. 18. Zum Ausdruck vgl. Apg. 22, 21; Gal. 2, 7. 9; 1 Tim. 2, 7.

[92] Darin sieht er die „Verherrlichung seines Dienstes", die er anstrebt.

unter den „Völkern" [93] das gottgewollte Mittel zur Gewinnung der ungläubigen Juden [94] und anderseits in der Erreichung dieses letzten und eigentlichen Zieles seiner heidenmissionarischen Anstrengungen die letzte Erfüllung, die eigentliche Vollendung seines Berufes an den „Völkern" erblickt.

Wieder erscheint wie in 11, 11 (vgl. 10, 19) die jüdische „Eifersucht" (V. 14) als Frucht der Erfolge der Heidenmission und als die Wurzel, aus der die Rettung [95] Israels erwächst. Und wiederum leuchtet — diesmal zur Begründung der eigentümlichen Berufsdeutung des Heidenapostels (Heidenmission um der Judenbekehrung willen und Judenbekehrung um der Vollendung des Erlösungswerkes an der „Welt" willen) — der in seiner Größe und Kühnheit überwältigende Glaube von 11, 12 auf, von dem das rastlose welterobernde Wirken des Apostels getragen ist, daß Israel nicht nur eine Zukunft, eine große Zukunft hat, sondern daß diese, das letzte Ziel der Heilsgeschichte darstellende herrliche Zukunft Israels auch die größte Tragweite für die „Welt" besitzt. „Denn" erst mit Israels „Hinzunahme" ist der Zeitpunkt gekommen, wo Gott auch über die „Welt" die ganze Fülle der ewigen Erlösungsgüter ausschütten kann:

> Denn wenn (schon) ihr „Wegwurf" Versöhnung für die Welt (bewirkte),
> was wird (erst) ihre „Hinzunahme" (sein), wenn nicht „Leben aus Toten"?

V. 15 kehrt zu V. 12 zurück, um V. 13 f. zu begründen. Er bringt deshalb keine bloße Wiederholung des Gedankens von 11, 12, sondern rechtfertigt die Judenmission des Heidenapostels auf Grund ihrer Bedeutung für die Heidenwelt. Bei gleicher Struktur des Ganzen (ethische Reihe — heilsgeschichtliche Reihe) ist die Prägung der Begriffe schärfer. Zunächst wird der vieldeutige Begriff „Reichtum" 12 a [96] durch die konkrete Vorstellung der „Versöhnung" („für die Welt") [97] ersetzt. Dann wird das Bild vom „Fall" [98] bzw. von der „(Selbst)verringerung" (S. 113 f.) durch das des „Wegwurfs" [99] ersetzt, dem als Gegenstück die „Hinzunahme" (durch

[93] 1, 14 ff.; 15, 16. 18.

[94] τινάς, „einige". Kein Zeichen schwacher Hoffnung, sondern bescheidener Einschätzung der eigenen Arbeit.

[95] σώσω; vgl. 10, 1. 9. 10. 13. — Hier ist der Sinn: zum Glaubensgehorsam (1, 5; 15, 18; 16, 26) und dadurch zur Rettung zu bringen.

[96] Vgl. 2, 4 „Reichtum seiner (Gottes) Güte"; 9, 23 „Reichtum der (göttlichen) Herrlichkeit, kundgetan an Gefäßen des Erbarmens"; 10, 12 „reich gegen alle, die ihn anrufen" (von Gott, parallel mit „gerettet werden").

[97] Vgl. 2 Kor. 5, 18—21. Der Gedanke selbst begegnet auch auf jüdischem Boden: Die Juden sind Versöhnung für die Welt, weil Gott ihretwegen der Menschheit verzeiht und sie erhält. Vgl. A. Schlatter, Jochanan ben Zakkai, Gütersloh 1899, S. 34 f.

[98] 11, 12; vgl. 11, 11; 9, 32 f. [99] Vgl. Ps. 118 (117), 22.

Gott) entspricht. Beide Ausdrücke sind vom „Auswahl"-Gedanken inspiriert. „Wegwurf" ist das Weggeworfenwerden von Gott bei der „Auswahl", also das Negativ zu ihr, und „Hinzunahme" ist die nachträgliche Zuwahl von zuerst Weggeworfenem zu bereits Erwähltem, also das Supplement zu ihr. Schließlich wird, was als Wirkung der Gesamtbekehrung Israels erwartet wird, durch das Bild „Leben aus Toten" illustriert. Denn daß es sich hier nicht um einen Hinweis auf das Dogma von der allgemeinen Totenauferstehung [100], sondern um ein Bild für etwas die Versöhnung der Welt weit Überragendes handelt, ist bei der Bildhaftigkeit der ganzen Ausdrucksweise in V. 12 und 15 kaum zu bezweifeln. Der genaue Sinn des Bildes selbst bleibt dunkel.

Die drei wichtigsten Deutungen seien kurz namhaft gemacht:

a) die allgemeine Totenauferstehung als Vollendung des Erlösungswerkes [101];

b) die Totenauferstehung und das damit anhebende dauernde Leben (der Auferstandenen) in der Gemeinschaft Gottes und Christi [102];

c) die geistig-sittliche Totenauferstehung [103].

Unabhängig von jeder dieser Deutungen steht fest: 1. es handelt sich bei dem Bildwort „Leben aus Toten" um ein Heilsgut; 2. dieses Heilsgut ist eine eschatologische Größe, über die hinaus es keine Wertsteigerung mehr gibt (sie überragt die 11, 12 a. 12 b. 15 genannten bzw. angedeuteten Heilsgüter um ein Unendliches); 3. das unschätzbar hohe Zukunftsgut wird der „Welt" bzw. den „Völkern" zuteil und zwar im Zeitpunkt der Bekehrung Ganz-Israels (der jedoch laut 11, 25 die „vollzählige" Bekehrung der Heiden vorausgeht!). Von den drei Deutungsvorschlägen würdigt diesen Tatbestand am besten der mittlere (b). Aber auch er befriedigt nur dann, wenn man an „die messianische Endzeit" schlechthin und weniger an die von den Toten auferstandenen Heiden (diese scheiden für die Betrachtung des Apostels ebenso aus wie die verstorbenen Juden) als vielmehr an die dann lebenden, bekehrten Heiden als Empfänger der ζωή (des „Lebens") denkt und diesen Begriff selbst unter Heranziehung von Kap. 5 und 8 und 1 Kor. 15 noch schärfer präzisiert. „Leben aus Toten" ist das Wunder aller Wunder [104], der Anbruch der erst mit der Rettung „Ganzisraels" eintretenden glorreichen himmlischen Heilsvoll-

[100] Vgl. pal. Berach. V, 2 fol. 34 b (Sitomir): „So wie die Auferstehung der Toten Leben in die Welt bringt, so auch das Herabkommen des Regens."

[101] So u. a. Origenes, Al. Schaefer, Gutjahr, Ad. Schulte, Th. Zahn, Sanday-Headlam u. a.

[102] Corn. a Lapide, Kühl, Jülicher, Lietzmann, Lagrange, K. Barth, Th. Haering u. a.

[103] Thomas v. Aquin, Ad. Maier, C. W. Otto, Sickenberger, Bardenhewer. — Cornely (p. 598) verzichtet auf jede Erklärung. Bisping (Apokalypse S. 187) nimmt 11, 17 ff. zu Hilfe.

[104] Vgl. Pallis p. 129.

endung, jener Heilsvollendung, die auch die himmlische Verklärung des menschlichen Leibes (die tiefste Sehnsucht von Kap. 8) und die unvergängliche Neuschöpfung des mit dem Fluch der Vergänglichkeit behafteten Kosmos[105] umfaßt. Wie reich das ganze eschatologische Gemälde, das hier kurz „Leben aus Toten" heißt, auch sonst an glänzenden Einzelzügen ist und wie sehr es in den Farben der Apokalyptik leuchtet, mag 1 Kor. 15, 23—29 nachgelesen werden[106].

Es ist begreiflich, daß der Apostel das Bedürfnis fühlt, die grandiose These 11, 15, die er schon zum zweiten Mal aufstellt, in ihrer Voraussetzung, daß es tatsächlich zur „Hinzunahme" Israels kommt, vor seinen heidenchristlichen Lesern zu rechtfertigen. Dieser Beweis umfaßt, aufs Ganze gesehen, 5 Stücke (V. 16. 23 f. 25—27. 28 f. 30—32), deren erstes und zweites durch die Einlage 11, 17—22 weit auseinandergerückt werden. Beim ersten Stück (V. 16) bedient sich der Apostel eines Schlusses vom Teil aufs Ganze, den er an zwei Beispielen erläutert. Die Anwendung vollzieht er nicht selbst, sondern überläßt sie dem Leser.

11, 16 Wenn aber der „Abhub" heilig (ist),
(dann) (ist) auch die (ganze) Teig(masse) (heilig),
und wenn die Wurzel heilig (ist),
(dann) (sind) auch die Zweige (heilig).

Das erste Beispiel, dem jüdischen Ritualgesetz entnommen, erinnert an die Vorschrift Nm. 15, 17—21[107], wo die Israeliten verpflichtet werden, vom ersten Brotteig der neuen Kornernte jedes Jahres einen kleinen Teil (rêschît = „Anfang", Abhub), den Erstlingskuchen, in Gestalt eines Hebeopfers Gott darzubringen. Dadurch sollte auch das übrige, aus demselben Teig gebackene, dem gewöhnlichen Gebrauch dienende Brot und schließlich alles Brot der neuen Ernte der einzelnen Familien Gott „geweiht"[108] werden, wie etwa die Weihe der erstgeborenen Söhne an Gott[109] den Gedanken, daß alle Israeliten Gott geweiht oder Priester sein sollten, zum Ausdruck bringen sollte[109a].

Das zweite Beispiel, der Natur entnommen, fügt zu diesem allgemeinen Satz den besonderen hinzu, daß nicht nur das Ganze, sondern auch die einzelnen Teile oder Glieder „geheiligt" sind.

---

[105] Vgl. zu 11, 36.

[106] Haering S. 105 verweist besonders auf 1 Kor. 15, 24; vgl. dazu Offb. Joh. 20, 1—6.

[107] Vgl. Ez. 44, 30; Neh. 10, 38; Philo, De spec. leg. I § 132 (De praem. sac. § 1 Cohn-Wendland V, p. 27); Jos., Ant. IV, 4, 4 (§ 71 Naber I, p. 215); Albrecht, Challa (Teighebe), Gießen 1913, S. 3 f.; E. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes[4] II 303 f. mit A. 25; Eißfeldt, Erstlinge und Zehnten, Leipzig 1917, 62 f. 80 f. usw.; Strack-Billerbeck IV, 2, 665 ff.

[108] Vgl. Eißfeldt S. 155. — Zu „heilig", „heiligen" im rituellen Sinne vgl. etwa Lev. 21, 22 ff.; 22, 1 ff.

[109] Vgl. Ex. 13, 2. 14; 22, 28. An ihre Stelle treten dann die Levisöhne (Nm. 3, 12; 3, 39—51; 8, 19). [109a] Zahn S. 514.

Das Ganze nimmt also Teil an der Gottesgeweihtheit des das Ganze darstellenden [110] oder hervorbringenden Teiles. In der vom Apostel nicht vollzogenen, sondern dem Leser anheimgestellten Übertragung dieser Beispiele auf Israel will das heißen: Wie durch die gottgeweihte Teighebe die ganze [111] zu ihr gehörige und durch sie repräsentierte Teigmasse; und wie durch die „geheiligte" Wurzel der ganze aus ihr hervorgegangene Baum (als solcher und in seinen Zweigen) „geheiligt" ist, so auch durch den „Anfang" oder die „Wurzel" Israels (die israelitischen Stammväter) das ganze von ihnen abstammende Volk (als solches und in seinen Gliedern). Den Stammvätern, den Patriarchen (Abraham, Isaak und Jakob) [112] eignet „Gottgeweihtheit" von ihrer „Berufung" her; sie besteht in ihrer Bestimmung, „Väter" des von Gott aus den Weltvölkern für sich auszusondernden Zwölfstämme-Volkes [113] zu sein (vgl. 11, 29). „Um der Väter willen" ist also Israel „für Gott bestimmt", Israel als Volksganzes und in seinen Gliedern.

An dieser Tatsache, die das unerschütterliche, weil von Gott selbst gelegte Fundament seiner großen Zukunftshoffnung bezüglich Israels

---

[110] Vgl. Joh. 13, 10.

[111] Der Zusatz „ganze" (Teigmasse) bzw. „alle" (Zweige) fehlt im griechischen Text, aber nicht, weil der Apostel „sofort zu sagen hat, daß viele einzelne... die... Heiligkeit tatsächlich verloren haben" (Zahn S. 513 A. 47) — gerade um dieser willen führt er ja die beiden Beispiele überhaupt bloß an! —, sondern weil er überhaupt nicht die Gesamtheit aller einzelnen Individuen, sondern lediglich das Volksganze als solches in seinen Gliedern im Auge hat. Dieses Volksganze aber bleibt nach 9, 6 f. 25—28; 11, 1—5 auch in stark reduzierter Gestalt „Volk" (so auch Zahn S. 515).

[112] 4, 1; 9, 5.10; 11, 28 b; 15, 8 b. Vgl. Strack-Billerbeck III S. 290 und die dortigen Verweise. — Spricht Paulus nicht als Jude, sondern als Christ, so wäre „Abhub" = Auswahl-Israel, und „Teigmasse" wäre Gesamtisrael. Der Gedanke wäre dann: die „Auswahl"-Israeliten (die Judenchristen) garantieren die Rettung Ganzisraels (vgl. Lietzmann S. 99; O. Holtzmann S. 662). Aber 11, 18. 28 b machen es im höchsten Grade wahrscheinlich, daß Paulus nicht vom christlichen Standpunkt aus spricht. Die Wurzel ist, wie 11, 17 ff. zeigt, schlechtweg jüdischer Art, und 11, 28 b sind es nicht die „Auswahl"- d. h. die gläubigen Israeliten, die als „gottgeliebt um der Väter willen" bezeichnet werden, sondern gerade die ungläubigen, die christusfernen. Im übrigen handelt es sich doch wohl um ein Doppelbild, das denselben Grundgedanken veranschaulicht; der „Abhub" wird deshalb dasselbe bedeuten wie die „Wurzel", „Teig" dasselbe wie „die Zweige".

[113] Vom Bild des Stammbaums aus („Wurzel", „Zweige") liegt es nahe, die „Zweige" auf die 12 Stämme zu deuten. Indes die Fortführung des Bildes in 11, 17 ff., wo die Einzelindividuen stark in Sicht treten, widerrät die Identifizierung der Zweige mit den 12 Stämmen.

bildet, ändert auch das jetzt in 11, 17—21 zu berührende Faktum nichts, daß die Mehrheit der „Zweige" infolge Unglaubens vom geheiligten Stamme abbrach. Im Gegenteil, der Schluß vom Teil aufs Ganze fordert, daß auch die den „abgebrochenen Zweigen" von der Wurzel her innewohnende „Gottgeweihtheit" ihre endgültige Auswirkung erfährt.

2. Zurückweisung heidenchristlichen Einspruchs gegen die vermeintliche Überbetonung der Bedeutung Israels für die Heilsgeschichte der Heiden: 11, 17—21.

Die drei Gedanken des Apostels, (1.) daß Israels Unglaube zur Quelle des Heils für die Heiden wurde [114], (2.) daß Israels vollzählige Bekehrung erst recht von unberechenbarem Segen für die Heidenwelt sein werde [115], (3.) daß deshalb für Paulus selbst die Heidenmission nicht zuletzt ein zielbewußt gehandhabtes Mittel zur Rettung Israels [116] sei, — diese Gedanken ließen mehr Licht auf Israel fallen, als heidenchristliche Augen vertragen mochten. Aber gerade deshalb hat der Apostel sie mit großem Nachdruck ausgesprochen. Er will damit gewisse juden-unfreundliche Strömungen innerhalb der überwiegend heidenchristlichen Römergemeinde treffen, für die Israel weiter nichts ist als eine gestürzte Größe, für die man nur Verachtung übrig hat. Er will einer auf dem Untergrund überspannter heidenchristlicher Heilssicherheit sich breit machenden prahlerischen Überheblichkeit gegenüber dem Judentum (und damit auch gegenüber dem Judenchristentum) einen kräftigen Dämpfer aufsetzen. Gegen beide Auswüchse setzt er das Messer an und zwar gegen den Hochmut in 11, 17 f. 19 f., gegen die gefährliche Heilssicherheit in 11, 20 b. 21—22 [117]. Die primäre und grundlegende heilsgeschichtliche Bedeutung Israels wird noch einmal aufs stärkste unterstrichen (V. 17 b. 18), der Heilsstand des Heiden als bloßes „Mitanteilbekommen" an der Segensfülle Israels charakterisiert (V. 17 b). Verzerrungen des Gedankens von 11, 11 werden zurückgewiesen (V. 19 f.), die undankbare „Rühmerei" und der „Hochmut" werden gegeißelt (V. 17 b. 18 bzw. 20 b) und statt dessen „Furcht" empfohlen, damit das Schicksal der natürlich gewachsenen Zweige nicht auch das Pfropfreis ereilt (V. 21). Die Warnung nimmt schon in V. 17 f. den Charakter einer scharfen Zurechtweisung an.

So ist der neue Abschnitt, der sich aus den beiden „Strophen" V. 17—18 und V. 19—21 zusammensetzt [118], stark paränetisch abgestimmt. In 2, 1 ff. 17 ff. 25 ff. hat der Apostel mit gewaltigen

[114] 11, 11 a. 12 a. 15 a. [115] 11, 12 b. 15 b. [116] 11, 11. 14.

[117] Gegen die heidenchristliche Geringschätzung Israels vgl. auch 9, 4 (Liste der Heilsprivilegien Israels); 9, 31 u. 10, 2 (Lob des jüdischen Religionseifers); gegen die heidenchristliche Überheblichkeit vgl. 15, 25—32 (zweimalige Betonung der Verpflichtung der Heiden Jerusalem gegenüber). Auf 11, 13 ff. würde auch die Entschuldigung 15, 15 a passen.

[118] Sie bilden mit den beiden noch folgenden Strophen 22—23 a und 23 b—24 ein vierstrophiges Gebilde. Vgl. J. Weiß S. 79.

Schlägen den jüdischen Stolz aufs Haupt getroffen, jetzt führt er dieselben Schläge gegen die „hochfahrende Gedanken hegenden" Heidenchristen. Dabei treten leider die den sachlichen Fortschritt bringenden Gedanken, wie V. 20 und 21, etwas zu sehr in den Hintergrund. Auch lenkt das Bild von den beiden Ölbäumen in seiner breiten Ausmalung das Interesse stark vom Hauptthema (zuletzt in V. 16 berührt) ab, so daß der Zusammenhang mit 11, 11. 12. 13 f. 15. 16 beinahe verloren zu gehen droht. Erst V. 21 ermöglicht seine Wiederherstellung wieder.

Erste Strophe: V. 17—18.

11, 17 Wenn aber (wie Du mir entgegenhältst und es auch tatsächlich der Fall ist) etliche Zweige ausgebrochen wurden
[nämlich aus dem aus der Abrahams-„Wurzel" hervorgegangenen „Ölbaum" Israel],
Du aber (der geborene Heide), (obschon nur) ein Ölbaum-Wildling, unter sie (die Abraham-Ölbaum-Zweige) eingepfropft wurdest
und mit Anteil bekommen hast an der Fettigkeitswurzel (an der patriarchalischen Segensfülle) des Edelölbaums,
so rühme Dich (deswegen) nicht wider die Zweige (des Edelölbaums),
18 wenn Du Dich aber (trotzdem) rühmst, (so bedenke:) **Nicht Du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel (trägt) Dich.**

Der Einspruch, auf den der Apostel Bezug nimmt, geht unmittelbar auf V. 16 zurück. Daß die Heiligkeit der Wurzel auch die Heiligkeit des Baumes und seiner Zweige bedingt, mag, so wendet der Heidenchrist ein, für die Zweige, die wirklich zum Baume gehören, gelten, nicht aber für die, die „ausgebrochen sind", — und das sind doch die meisten! Der Apostel gibt den heidenchristlichen Einwurf nicht in reiner Form wieder. Er schwächt ihn teils ab [119], teils durchsetzt er ihn mit polemischen Spitzen [120], die sich gegen die nach Lage der Verhältnisse völlig grundlose „Rühmerei" des Heidenchristen und seine Verachtung Israels richten. Das „Sichrühmen" äußert sich beim Heidenchristen darin, daß er zwischen sich und Israel den Vergleich zieht: jene ausgehauen, ich eingepflanzt. Die Wahl des term. techn. *καυχᾶσθαι* („sich rühmen") und die Sache selbst weisen darauf hin, daß er dabei seine Heilsstellung — verglichen mit der Ausrottung der im Unglauben erstorbenen jüdischen Zweige —, statt sie der allein rettenden göttlichen Gnade zuzuschreiben, vielmehr als stolzes Zeichen seiner eigenen religiös-sittlichen Vortrefflichkeit und

[119] „Etliche"; vgl. schon 3, 3; 10, 16.
[120] „Obschon nur ein Wildling", „hast bloß Anteil bekommen an der Fettigkeitswurzel des Edelölbaums".

Geltung bei Gott würdigt, also denselben verhängnisvollen Fehler begeht, der dem von ihm so geringschätzig beurteilten Werkgerechtigkeitsjuden zur Quelle seines „Unglaubens" und „Ungehorsams"[121] geworden war. (Hier lauert für den Heidenchristen eine Gefahr, die der Apostel in V. 20 und 22 noch greller beleuchtet.) Dabei hat das „Rühmen" des Juden gegenüber den Heiden insofern Sinn und Berechtigung, als er sich auf objektive, auch von den Christen (Paulus) anerkannte Heilsprivilegien berufen kann (2, 17 ff.; 3, 2; 9, 4 f.), während das „Sichrühmen" des Heidenchristen wider die Juden jeder Grundlage entbehrt. Denn wie liegen die Dinge in Wirklichkeit? Was ist der Heidenchrist im Vergleich zum Juden? a) ein „Wildling"[122] bloß, das Reis eines Wildölbaums, während der Ruhm, der Edelölbaum zu sein, Israel zufällt; b) ein nachträglich in den Edelölbaum Israel eingepfropftes[123] Wildreis, während die naturgewachsenen Zweige desselben die Israeliten sind, die von jeher zum Ölbaum gehören; c) ein Reis, das seine Edelnatur nicht sich selbst, der „Fettigkeit"[124] der eigenen Wurzel verdankt, das vielmehr durch Aufpfropfung auf den Edelstamm Israels „Mitteilhaber" (nur Mitteilhaber) an Israels religiösem Erbbesitz geworden ist. Wie kann also der, der in jeder Hinsicht hinter Israel zurücksteht und von ihm abhängt („nicht Du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt Dich!"[125]), sich prahlerisch vor Gott über Israel[126] erheben?

[121] 3, 3; 11, 20. 23 bzw. 10, 3. 10, 21; 11, 31 f.

[122] ἀγριέλαιος ist hier Adjektiv: zum Wildölbaum (Oleaster) gehörig; vgl. Blaß-Debrunner § 120, 3. Als Substantiv begegnet der Ausdruck erst in V. 24. — Zur botanischen Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Bildes vgl. Lietzmann S. 99 f.; Gutjahr S. 370 f.

[123] ἐν αὐτοῖς nicht = an ihrer (der ausgehauenen) Stelle, statt ihrer (in diesem Falle würde ἀντί oder ὑπέρ stehen), sondern entweder „auf sie" oder „unter sie", „inmitten von ihnen" (den stehen gebliebenen). Die natürliche Verbindung ist die erste, ἐγκεντρίζειν ἐν ... aufpfropfen auf, doch hat wegen des folgenden συγκοινωνός („mitteilhaftig") auch die zweite Berechtigung (Gutjahr S. 370).

[124] „Fettigkeitswurzel" heißt nicht soviel wie „fetthaltige Wurzel", sondern Wurzel, die fetthaltige Früchte hervorbringt. Die Früchte des Edelölbaums enthalten Fett, die des Oleaster spritzen, wenn man sie drückt, nur Wasser aus. Vgl. Dalman, Palästina-Jahrb. 18./19. Jahrg., Berlin 1923, S. 32. Ohne Bild und vom heidenchristlichen Standpunkt aus gesehen, ist Fettigkeitswurzel = die patriarchalische Segensfülle, das von den Patriarchen überkommene gesamte Heilserbe (mehr als 2, 17 ff.; 9, 1 ff.).

[125] Vgl. Joh. 4, 22.

[126] Eine Unterscheidung zwischen gläubigen und ungläubigen Zweigen wird nicht gemacht; der Heidenchrist soll sich wider die Zweige überhaupt, nicht bloß wider die ausgebrochenen, nicht rühmen.

Zweite Strophe: V. 19—21.

11, 19 Du wirst nun einwenden:
Ausgebrochen wurden Zweige, damit ich aufgepfropft würde!
20 Schön!
Infolge ihres Unglaubens wurden sie ausgebrochen,
Du aber stehst (als Pfropfreis am Edelölbaum) infolge Deines Glaubens fest.
Hege also nicht hochmütige Gedanken, sondern (hege lieber) Furcht!
21 Denn wenn Gott der natürlichen Zweige (der Juden) nicht geschont hat,
so wird er auch Deiner (des Wildlings, des geborenen Heiden) nicht schonen!

Der neue Einwurf geht weiter als der in V. 17 f. behandelte. Er stellt die beiden Tatsachen (die Israeliten „abgehauen", die Heiden „eingesetzt") nicht bloß vergleichsweise nebeneinander, sondern bringt sie in einen Kausalnexus: jene wurden abgehauen, damit diese eingesetzt würden [127]. Also, die Juden müssen den Heiden Platz machen, offenbar, wie der selbstgefällige Heidenchrist meint, deshalb, weil Gott diese viel höher einschätzt als jene.

Der Apostel korrigiert den Irrtum durch den Hinweis darauf (V. 20 a), daß zwischen der Ausrottung der einen und der Einsetzung der anderen kein unmittelbarer ursächlicher Zusammenhang besteht. Die beiden Maßnahmen Gottes sind, unter dem Gesichtspunkt menschlicher Kausalität betrachtet, völlig unabhängig voneinander.

Die natürlich gewachsenen Zweige, die Juden, wiesen die Heilsbotschaft Gottes von dem durch Christus erworbenen Gnadengeschenk der wahren, einzigen Gottesgerechtigkeit zurück und mußten deshalb, also ganz unabhängig von der etwaigen größeren Heilswürdigkeit oder Heilsempfänglichkeit der Heiden, ausgebrochen werden. Die heidnischen Wildreiser ihrerseits nahmen die Christusbotschaft an und stehen deshalb auf Grund ihres Glaubens, also ganz unabhängig von dem, was auf seiten der Juden geschah, am Edelölbaum fest [128]. Damit ist nicht nur die Vorstellung, von der der Heidenchrist ausgeht („jene ausgebrochen, damit wir eingesetzt würden"), zurückgewiesen, es wird

---

[127] Anspielung auf 11, 11, aber in einer den Gedanken entstellenden Form.

[128] „Ausgebrochen werden" und „feststehen" sind direkte Gegensätze. Die Dative τῇ ἀπιστίᾳ und τῇ πίστει geben den Grund an. Wollte der Apostel den Bereich nennen, innerhalb dessen man steht, so wäre ἐν (πίστει) unentbehrlich; vgl. 5, 2.

auch jeder Gedanke daran, daß das gegensätzliche Verfahren Gottes dort und hier, soweit es von seiten des Menschen bestimmt wird, irgendwie das Produkt persönlicher Tüchtigkeit oder Untüchtigkeit, persönlicher Verdienste oder Mißverdienste ist, kategorisch verneint. Unter Ausschluß aller anderen Gesichtspunkte bleibt nur der eine in Kraft: ausschlaggebend ist „Glaube" bzw. „Unglaube". Damit ist ohne weiteres die bedeutsame Perspektive gegeben: sobald auf der einen Seite der Unglaube oder auf der anderen der Glaube aufhört, hat auch der Effekt der beiderseitigen Haltung, das „Ausgebrochensein" dort und das „Feststehen" hier, ein Ende. Damit erwächst für Paulus die Möglichkeit, die Fortsetzung des Hauptthemas („Rettung Israels"), das er zwar auch in 11, 17 ff. nicht aus dem Auge gelassen, dessen Umrisse sich aber doch inzwischen etwas verflüchtigt haben, wieder energischer in die Hand zu nehmen (vgl. V. 23 ff.).

Der Nutzanwendung, die sich aus V. 19 f. für den Heidenchristen ergibt (Überhebe Dich nicht, sondern fürchte Dich vielmehr! Gott wird Deiner erst recht nicht schonen! V. 20 b. 21), liegt der Gedanke zugrunde[129], daß der die christliche Glaubenshaltung, d. h. die völlige Hingabe an das unverdiente Gnadenerbarmen Gottes aufgibt, der im Gefühl religiös-sittlicher Überlegenheit über Israel den Stab bricht; daß der nicht mehr „gläubig", sondern selber „ungläubig" ist, der gleichsam sich selbst zum eigentlichen göttlichen Beweggrund der israelitischen Katastrophe macht; daß gerade der Gedanke an die wegen ihres „Unglaubens", d. h. wegen ihres Pochens auf die eigene heilschaffende Leistung, „ausgebrochenen Zweige" dem Heidenchristen eine heilsame Warnung sein sollte, es ihnen gleichzutun, wie er es täte, wenn er seines Feststehens „auf Grund seines Glaubens" vergäße und seine Begnadigung mit seinen eigenen religiös-sittlichen Vorzügen (vor Israel) in ursächlichen Zusammenhang brächte. Hat Gott gegenüber den geborenen Gliedern des alten Gottesvolkes keine Schonung walten lassen, so wird er — unter gleichen Verhältnissen — die angenommenen noch viel weniger schonen[130]. Die gleichen Verhältnisse sind aber da, sobald der Heidenchrist sich zu überheben beginnt.

3. Die Wiederaufpfropfung der ausgebrochenen Zweige durch den allmächtigen Gott: 11, 22—24.

In V. 22 f. setzt der Apostel die V. 17 ff. begonnene Betrachtung in unmittelbarem Anschluß an V. 20 f. fort. Lag der Schwerpunkt seiner bisherigen Ausführungen mehr in der Geltendmachung von Gesichtspunkten, die geeignet waren, den Eigendünkel und die vermessentliche Heilssicherheit der Heidenchristen nachhaltigst zu erschüttern und ihn von seiner oberflächlichen Beurteilung der Lage zu einer tieferen und

[129] Vgl. schon S. 132 oben. [130] O. Holtzmann S. 663.

richtigeren Würdigung derselben anzuleiten, so lenkt er jetzt[131] unvermerkt wieder zum Hauptthema von der künftigen Errettung Israels zurück. „Den Hoffnungsstrahl, den er für das bisher ungläubige Israel V. 11. 14 f. hatte aufleuchten lassen, bringt V. 23 f. zu hellem Scheinen"[132].

Erste Strophe: V. 22—23 a[133].

11, 22a Erkenne also (beides): die Güte und (auch) die Strenge Gottes;
b gegenüber den zu Fall Gekommenen (gilt) (die) Strenge, gegenüber Dir[134] (die) Güte Gottes —
c vorausgesetzt, daß Du im (Bereich) der (göttlichen) Güte verharrst, sonst[135] wirst auch Du ausgehauen.
23 Aber auch jene (die ausgehauenen Zweige, die ungläubigen Juden) werden, vorausgesetzt, daß sie in ihrem Unglauben nicht verharren, (neuerdings) aufgepfropft werden.

Die Belehrung, die das Resultat der bisherigen Darlegungen kurz zusammenfaßt, ist hier ausdrücklich als solche gekennzeichnet. Nachdem der Apostel in V. 20 den Irrtum, als seien die ungläubigen Zweige einzig und allein deshalb ausgebrochen worden, um Platz für die einzusetzenden Heiden zu schaffen, zurückgewiesen und die Ursache des gegensätzlichen Verfahrens Gottes auf die Glaubenshaltung der davon Betroffenen selbst zurückgeführt hat, bringt er im Anschluß daran dem heidenchristlichen Leser erneut (vgl. V. 20 d) zum Bewußtsein, daß der gegenwärtige Stand der Dinge, auf den er sich in seiner gefährlichen Heilsgewißheit verläßt, zunächst für ihn selber **durchaus kein Definitivum**, sondern etwas durchaus Bedingtes und deshalb Widerrufliches darstellt. Die Drohung V. 21 „Gott wird auch Deiner nicht schonen" tritt in der Form „Wenn Du ... nicht verharrst, wirst auch Du ausgehauen werden" noch einmal warnend vor den Heidenchristen hin. Er soll also seinen Blick auf beide Seiten des göttlichen Handelns richten. Gott ist nicht ausschließlich Güte, er ist auch nicht ausschließlich Strenge. Er ist beides zugleich und in beidem bestimmt durch die Glaubenshaltung des Menschen gegenüber dem Gnadengeschenk der Erlösung. Deshalb gilt es, beides zugleich

131 Mit V. 22. 23; vgl. schon zu V. 20 (S. 134 oben).
132 Jülicher S. 306.
133 Siehe oben S. 130 Anm. 118.
134 D. i. dem gläubig gewordenen Heidenchristen.
135 = wenn du nicht verharrst; vgl. zu 11, 6.

zu sehen, beides gewissermaßen ineinander zu schauen: die Strenge Gottes auf dem Hintergrund seiner Güte, aber auch die Güte auf dem Hintergrund seiner Strenge. Und ebenso: den Unglauben im Lichte des Glaubens, aber auch den Glauben sozusagen im Blick auf den Unglauben.

Nur so bleibt der Heidenchrist davor geschützt, die ganze Betrachtung des doppelseitigen Waltens Gottes in der Heilsgeschichte dazu zu mißbrauchen, aus einseitiger, lediglich am Menschen orientierter Beurteilung heraus Rückschlüsse auf den religiös-sittlichen Wert oder Unwert der beiden von Gott so verschieden behandelten Menschheitsgruppen (Juden und Heiden) zu ziehen. Gottes Walten kann eben nur von der Warte Gottes aus verstanden werden. Da gewinnt es, wie schon V. 20 gezeigt hat, einen ganz anderen Sinn, als der Heidenchrist selber sich einreden möchte. Dann ergeben sich gerade nach der heidenchristlichen Seite hin warnende (V. 22 c) und nach der jüdischen hin hoffnungsfroh tröstende Perspektiven (V. 23). Die anthropozentrische Betrachtung des Heidenchristen verwandelt sich im Lichte der theozentrischen Betrachtung des Apostels geradezu in ihr Gegenteil.

Ist nämlich das Primäre das Tun Gottes (sein strenges und gütiges Walten), so gilt für den, der Gottes Güte (erbarmende Gnade) bereits erfahren, also auch für den Heidenchristen, die selbstverständliche Forderung, in der Sphäre der „Güte", d. h. im Glauben an die allein heilschaffende göttliche Gnade, und im Bewußtsein steter Abhängigkeit von ihr zu verharren [136]. Also kein „Sichrühmen", keine „hochfahrenden Gedanken" [137], da aller „Selbstruhm" Gott als die Alleinursache des Heiles leugnet, somit den „sich rühmenden" Heidenchristen in Gefahr bringt, wegen mangelnden „Glaubens" selber ausgehauen zu werden (V. 22 b). Gottes Güte schlägt in Strenge um, wenn der Begnadigte (Heidenchrist) nicht mehr im Bereich des Gnadenglaubens verbleibt. Derselbe Gesichtspunkt der Bedingtheit und Widerruflichkeit des Heilsstandes läßt sich aber entsprechend auch auf das ungläubige Israel anwenden. Wie Gottes „Güte" (Gnade) gegen den Heidenchristen sich im Falle seines „Unglaubens" in „Strenge" (Strafe) verwandeln kann, so kann auch umgekehrt Gottes Strenge (gegen Israel) sich in Güte wandeln, wenn die Voraussetzung der Strenge, Israels Widerstand gegen das

[136] „Güte" (χρηστότης; vgl. χρηστός) ist hier von Gott und nicht vom Menschen gesagt; vgl. Weish. 5, 20; 12, 9; 18, 15; Lk. 6, 35 b; Röm. 2, 4; Eph. 2, 7; Tit. 3, 4. Die Beziehung auf den Menschen = sittliche Gutheit oder Vortrefflichkeit (in Röm. nur 3, 12 = Ps. 14, 3) kommt für unsere Stelle nicht in Frage (gegen Sickenberger S. 238), da hier χρηστότης dreimal hintereinander gebraucht wird und zwar die beiden ersten Male (also wohl auch das dritte Mal) ausdrücklich von Gott (χρ. θεοῦ).

[137] Vgl. V. 17 f. 20 b.

Evangelium vom allein rettenden Gott, hinfällig geworden ist (V. 23). Das heißt also: die „Berufung", wie sie sich in der Berufung zum Glauben offenbart, ist nicht unwiderruflich. Aber auch die Verhärtung, wie sie sich im Unglauben offenbart, ist es nicht. Der Glaubensstand des Heidenchristen bietet keine absolute Sicherheit für die Erlangung des Endheils. Aber auch der Unglaube des Juden schafft keinerlei Präjudiz für seine ewige Verwerfung. Im Gegenteil, der Chance des Heidenchristen, „ausgehauen zu werden", steht als Chance des Juden das „Wiederaufgepfropftwerden" gegenüber.

Damit ist der Apostel wieder zu seinem in 11, 11—16 behandelten Lieblingsgedanken, zur großen Hoffnung auf die kommende Rettung Israels, zurückgekehrt. Zu ihrer weiteren Begründung (vgl. zuletzt V. 16) führt er in der

Zweiten Strophe (Schlußstrophe der ganzen Mahnrede): V. 23 b—24

zwei eindrucksvolle Argumente heran.

11, 23b Denn mächtig (genug) ist Gott, sie nochmals aufzupfropfen.
24 Denn wenn Du (der geborene Heide) aus dem natürlichen Wildölbaum (dem Heidentum) ausgehauen und d(ein)er Natur zuwider[138] dem Edelölbaum aufgepfropft wurdest,
um wieviel mehr können diese (die ausgehauenen, ungläubigen jüdischen Zweige) als natürliche (Zweige, die sie sind) ihrem eigenen Ölbaum aufgepfropft werden!

Menschlich betrachtet schien die Lage Israels vollkommen hoffnungslos. Alle Tatsachen der apostolischen Gegenwart schienen die kühne Hoffnung des Apostels zu einer schwärmerischen Illusion zu stempeln. Aber Paulus setzt seine Hoffnung nicht auf Israel, der Fels seiner Hoffnung ist Gott, Gottes Allmacht[139]. Vom allmächtigen Gott erwartet er das große Wunder der Zukunft, das Wunder, Ausgebrochenes wieder einwachsen zu lassen, Erstorbenes neuschöpferisch wieder mit dem lebendigen Stamm zu verbinden und so zu neuem Leben zu erwecken. Unwillkürlich erinnert sich der Leser an die Rolle, die Gottes Schöpfermacht in 9, 6—13 (bzw. 9, 7 f.) und Gottes unwiderstehliche Willensmacht in 9, 14—24 (bes. 9, 18. 19. 21. 22 a) zugewiesen ist. Menschen

[138] Gutjahr S. 375.
[139] Vgl. 1, 20; 4, 21; 9, 17. 22; 14, 4; 16, 25; Lk. 1, 37; Mk. 10, 29 f.

vermögen nur ein Kleines (11, 14) zu der gewaltigen Aufgabe der Rettung Israels beizutragen, als Ganzes geht sie über Menschenkraft. Nur einer vermag Israels Trotz zu brechen, der allmächtige Gott. Er allein ist mächtig genug dazu; ihm ist auch das Möglichmachen des Unmöglichen ein Leichtes.

Gott kann. Aber will und wird er auch? Auf diese Frage antwortet der Apostel mit dem Hinweis (V. 24) darauf, daß Gottes Gnade ein ähnlich großes Lebenswunder ja bereits an den Heiden vollbracht hat. Wenn er dort ein wirksames, heilschaffendes Einpfropfen von Ausgehauenem in einen lebendigen Segensbaum bewirkt hat, indem er die abgeschnittenen „Wildlinge" auf den Edelölbaum Israel aufpfropfte, sollte dann nicht erst recht einmal die Einleitung eines analogen Prozesses gegenüber Israel am Platze sein? Die Heiden-Wildreiser wurden „wider ihre Natur" dem Edelölbaum eingepflanzt, zu dem sie von Haus aus nicht gehörten: um wieviel gewisser muß Gott sich bereit finden lassen, dasselbe Lebenswunder der Gnade, das er an den Heiden „wider ihre Natur" wirkte, an Israel zu vollbringen, wo es sich nur um ein Wiedereinpflanzen abgehauener natürlicher Zweige in ihren eigenen, angestammten Ölbaum, um eine Wiedererweckung ehemaliger Edelreiser zu neuem Leben auf dem eigenen Edelbaum handelt! Also: Gott kann nicht nur, er will und wird auch.

So erhebend dieser der Glaubensgröße eines Paulus würdige Ausblick in die Zukunft auch ist, eine Frage brennt den ersten Empfängern und Lesern des Briefs noch auf der Seele: Wann wird der große Umschwung bei Israel eintreten? Wann wird die Periode der „Verhärtung" abgelaufen sein? Wie lange noch wird es dauern, bis Gottes Erbarmen auch über Israel triumphiert?

Die Antwort auf diese letzte Frage erteilt der Apostel in 11, 25—32.

D. Die prophetische Schlußrede: der Zeitpunkt, wann Israels Verhärtung ein Ende hat und die Rettung Ganzisraels Tatsache wird: 11, 25—32.

Schon in 11, 12 und noch deutlicher in 11, 15 zieht das Morgenrot der Heilsvollendung auf, an der auch Israel als „Ganzes" teilhat. In 11, 16. 23 f. begründet der Apostel diese seine — menschlich gesprochen — hoffnungswidrige Hoffnung aus dem Glauben an die Unverlierbarkeit der Israel in seinen Vätern geschenkten „Gottgeweihtheit", aus dem Glauben an die Möglichkeit seiner „Wiederaufpfropfung" im Falle der Überwindung seines „Unglaubens", aus dem Glauben an die Macht und den Willen des allmächtigen Gottes, die

grandiose Hoffnung des Apostels ihrer tatsächlichen Verwirklichung entgegenzuführen.

Zu alledem fügt nun die prophetische Schlußrede noch das Letzte hinzu: den Blick in Gottes ewiges, verborgenes „Mysterium". Es allein schafft letzte, auf dem Felsengrund des göttlichen Heilsplans selbst ruhende Gewißheit. Die 11, 12. 15. 16. 23 f. mit steigender Klarheit ausgesprochene Überzeugung von der schließlichen Rettung Gesamtisraels empfängt hier das bekräftigende göttliche Siegel.

Die Schlußrede „ist fast ganz in rhythmischen Parallelismen gehalten, anfangs noch durch Ruhepunkte unterbrochen, dann immer schwungvoller sich steigernd"[140]. Die drei strophenartigen Gebilde, die sich unterscheiden lassen, sind: 25—26 a. 26 b—29. 30—32.

Erste Strophe: Die Enthüllung des göttlichen „Geheimnisses": 11, 25—26 a.

11, 25 Ich will euch nämlich, Brüder, nicht in Unkenntnis lassen hinsichtlich des Geheimnisses,
damit ihr nicht auf eure eigene Klugheit bauet[141] — (des Geheimnisses,) das da heißt:
Teilweise ist Verstockung Israel widerfahren, **bis** (zu dem Zeitpunkt, wo) **die Fülle der Heiden**(völker) **eingegangen ist.**
26a **Und so wird Ganz-Israel gerettet werden.**

Der Apostel knüpft gedanklich an 11, 5 f. 7 ff. an. Dort hatte er „Israel" in die beiden ungleichen Hälften des „Auswahl"-Israel und des „Verhärtungs"-Israel geschieden. Wie die „Auswahl", am verhärteten Volk gemessen, eine nur verschwindend kleine Minderheit bildet, während „die übrigen", die verhärtet wurden, die große Masse des Volkes darstellen, so ist andrerseits auch die „Verstockung" keine totale, sondern, wenn man die Dinge mit mathematischer Schärfe betrachtet, nur eine partielle (*ἀπὸ μέρους*)[142]. Neben der Majorität der Verstockten steht ein anderer von der Verstockung nicht befallener Teil, die „Auswahl", so klein sie auch sein mag. Wie Auswahl und Verstockung schon 11, 5. 8 als gottgewirkt erscheinen[143], so die Verstockung auch hier: „teilweise Verstockung ist widerfahren" (*γέγονεν*), d. h. von Gott herbeigeführt, von Gott verhängt. Dem entspricht, daß auch die Hinwegnahme derselben nur von Gott aus erfolgen kann (11, 26 f.). Insoweit rekapituliert also unsere Strophe 1 lediglich das Situationsbild von 11, 5—10.

---

[140] J. Weiß S. 80.

[141] D. h. „selbstklug" (rationalistisch) über eigene Problemlösungen grübelt, wo doch nur einer, nur Gott selber, Lösungen geben kann. Zum Ausdruck vgl. 12, 16 b = Spr. 3, 7 LXX; zur Sache Röm. 11, 18—21 (auf die hier bekämpften heidenchristlichen Gedankengänge blickt der Apostel zurück).

[142] Vgl. dazu Zahn S. 523 A. 67.

[143] S. oben S. 110 mit Anm. 28; S. 113 mit Anm. 45.

Was ist nun aber das Neue, das als ein Stück des verborgenen göttlichen Heilsratschlusses kundgetan wird und die Leser des Röm. gespannt aufhorchen läßt? Schwerlich ist an die zeitliche Priorität der Heiden vor den Juden in der Erlangung der ans „Jetzt" gebundenen Heilsgüter [144] gedacht. Nach dieser Richtung sagt 11, 25 gegenüber 11, 11. 13 nur, daß „das Pleroma" der Heiden noch vor der Tilgung der Verstockung Israels „eingeht". Aber auch das kann nicht der Hauptpunkt des „Geheimnisses" sein, daß auch die Verhärteten (und damit „Ganz-Israel") gerettet werden. Diesen Glauben hat der Apostel seit 11, 11 ununterbrochen beteuert [145], und darüber hinaus eine „Ausnahmslosigkeit" der Rettung behaupten will auch 11, 25 nicht [146]. Das Neue kann deshalb nur in den beiden Zusätzen enthalten sein: 1. die Verstockung der „übrigen" hält so lange und nicht länger an, als bis „das Pleroma" (die Vollzahl) der „Heidenvölker" (ins Reich Gottes) „eingegangen" ist [147]; 2. darnach wird die Verstockung und damit das Haupthindernis zu seiner „Rettung" von dem verstockten Großteil Israels von Gott hinweggenommen. „So" [148] kommt zu dem bereits bekehrten kleinen Teil der „Auserwählten" (11, 5—7) noch die Mehrheit der bisher Verstockten (11, 7 ff.) hinzu, und die Addition beider ergibt als Summe der „Erretteten" [149] „Ganzisrael" [150]. So bildet 11, 26, wuchtig und lapidar für sich allein hingesetzt (oben S. 139), den Höhepunkt der Strophe und den Ruhepunkt zugleich.

---

[144] Berufung, Versöhnung, Rechtfertigung, neues Leben usw.

[145] 11, 12. 15. 16. 23 f.

[146] Gegen Jülicher S. 307; vgl. auch Sickenberger S. 239.

[147] Zum absoluten Gebrauch von „eingehen" im Sinne von „eingehen ins Gottesreich" vgl. die Nachweise bei H. Windisch in Zeitschr. f. ntl. Wiss. 1928 S. 165 f.

[148] = auf diese und keine andere als die eben auf Grund des göttlichen „Mysteriums" verkündete Weise. Vgl. 1 Kor. 11, 28.

[149] Zu σωθήσεται vgl. V. 11 σωτηρία; V. 13 σώσω und sachlich V. 23—24. Vgl. jedoch S. 117 Anm. 60.

[150] Nicht „jeder Israelit" (O. Holtzmann S. 663 unter Berufung auf 10, 19; 11, 11. 12. 16), sondern das Volk Israel als Ganzes (Blaß-Debrunner § 275, 4), ohne daß dabei numerische Vollständigkeit vorausgesetzt wird (vgl. 1 Sm. 25, 1; 7, 5; 1 Kg. 12, 1; 2 Chr. 12, 1; Apg. 2, 36; 13, 24). Die Gegenüberstellung „Pleroma der Völker" — „Ganzisrael" spricht in Verbindung mit 11, 12 (ihr, der Juden, Pleroma) für die Gleichsetzung von Ganzisrael mit Pleroma Israels. Es ist die von Gott festgesetzte Vollzahl (aus der „Auswahl" und den „übrigen") der wirksam berufenen Israeliten gemeint. Vgl. unten S. 141 f. und Bardenhewer S. 171 f. mit A. 2. — Sanh. X, 1—4 (Strack p. 36): „Ganz Israel hat Anteil an der zukünftigen Welt" — mit Ausnahme aller Sünder! — hat mit 11, 26 a nichts zu tun.

Die Offenbarung des term. a quo für die Durchsetzung des göttlichen Heilswillens an „Ganzisrael" — nach dem „Eingang des Pleromas der Völkerwelt" — macht die Gesamtbekehrung Israels als etwas zu seiner Zeit unaufhaltsam und ohne Verzögerung Eintretendes gewiß. Nicht der „Zeitpunkt" als solcher erhöht die Gewißheit; er selber bleibt ja nach wie vor unberechenbar. Die Gewißheit, die sich übrigens nicht unmittelbar auf den Zeitpunkt der Rettung Israels[151], sondern auf die Dauer bzw. das Ende der Verhärtungsperiode bezieht (daß ein solches Ende kommt!), gründet allein auf der Tatsache, daß hier ein Stück Offenbarungswissen[152] betreffs des in den Tiefen der Gottheit ruhenden Heilsplanes vorliegt, ein Stück, das die zeitliche Begrenzung der Verhärtung Israels feststellt, das ein Ende der furchtbaren Krisis absehen läßt, das das Dunkel des Zukunftshorizontes aufhellt und den Blick des Apostels wonnedurchschauert auf dem glanzvollen Schlußbild der Heilsgeschichte, der Rettung Ganz-Israels, ruhen läßt. Denn was Gott beschlossen und bereits geoffenbart hat, das führt er auch aus.

Unsicher bleibt die Deutung des Ausdrucks „Pleroma der Heiden(völker)". An eine alle Einzelindividuen umfassende allgemeine Menschheitsbekehrung hat Paulus nie gedacht[153]. Aber auch eine Bekehrung der gesamten „Völkerwelt" (als Völker) anzunehmen hat man kein Recht. Die von Jesus verheißene Mission „unter allen

---

[151] Es heißt nicht „und dann", sondern „und so".

[152] Es ist zu 11, 25 behauptet worden 1. daß überhaupt keine „Offenbarung" vorliege, 2. keine dem Apostel persönlich gewordene. Die Einführungsformel, mit der allerdings (vgl. 1 Kor. 10, 1: das Kundgetane steht im A. T.) auch Dinge in Erinnerung gebracht werden können, die nicht völlig unbekannt sind, entscheidet nicht, wohl aber der Gebrauch des Ausdrucks „Mysterium", der bei Paulus immer einen verborgenen göttlichen Ratschluß bezeichnet (Lietzmann S. 100 f.; Wikenhauser, Die Christusmystik des hl. Paulus, Münster 1928, S. 7 f.; Cremer-Kögel[11] S. 741 ff.). Als Quelle, aus der der Apostel sein geheimes Wissen schöpft, kommt weder das nachstehende Zitat Js. 59, 20 f.; 27, 9 in Frage (so Pallis p. 131) noch die Weissagung Jesu (so unter Berufung auf synoptische Texte Zahn S. 522 ff. und Lagrange p. 284). Das Isaiaszitat hat es nicht mit dem Kern des Mysteriums zu tun, sondern schließt sich nur an den Schlußsatz „Und so wird Ganz-Israel gerettet werden" an. Ebenso gibt es zu dem speziellen Punkt des geoffenbarten Geheimnisses, daß nämlich Israels Verstockung mit dem Eingang des Pleromas der Heiden alsbald aufhören wird, keine synoptische Parallele. Der Einwand aber, daß Paulus das Charisma der Prophetie (Empfänger von der Gemeinde mitzuteilender Offenbarung) niemals für sich in Anspruch genommen habe (Zahn S. 522), ist angesichts 1 Kor. 14, 6 b kaum aufrecht zu erhalten.

[153] Vgl. vielmehr bezüglich der Juden 1 Thess. 2, 15 f. (2 Thess. 3, 2?) und bezüglich der Heiden 2 Thess. 3, 3. 10—12.

Völkern" verbürgt noch lange nicht die Bekehrung aller Völker[154]. Mit dem eigentümlichen und ungewöhnlichen Ausdruck „Pleroma der Heiden" statt des gewöhnlichen „alle Völker" (*πάντα τὰ ἔθνη*) muß es vielmehr eine ähnliche Bewandtnis haben wie mit dem Parallelausdruck „das Pleroma der Zeit"[155]. Hier verbindet sich mit dem Ausdruck „Pleroma" die Vorstellung einer bestimmten, abgemessenen Zeit, deren „Vollwerden" den Eintritt der Heilszeit bringt[156]. Gott ist es, der das Zeitmaß, das bis dahin „sich erfüllen muß", festgesetzt hat. Dementsprechend handelt es sich auch beim „Pleroma" Israels 11, 12 und ebenso beim „Pleroma der Heiden" um eine bestimmte, von Gott festgesetzte Zahl, an deren „Vollwerden" der Eintritt eines Ereignisses geknüpft ist. Diese Vorstellung begegnet auch Offb. 6, 11 (die Vollzahl der Märtyrer, deren Erreichung das 6, 9 ff. erflehte göttliche Rachegericht bringt), ferner 4 Esdr. 4, 35 f. (Violet p. 19), Apk. Baruch 30, 2 (Violet p. 247). Auch Offb. 7, 4; 14, 1 (die 144 000 aus Israel) liegt wohl dieselbe Vorstellung zugrunde[157]. Darnach wäre in 11, 12 bzw. 11, 25 an die von Gott vorhererkannte und vorherbestimmte Vollzahl der wirksam berufenen Juden bzw. Heiden gedacht. Es handelt sich also um keine willkürliche Beschränkung der Zahl der „Erwählten", um keinen Ausschluß Heilswilliger vom Heil, sondern lediglich um den Begriff der Gesamtheit der wirksam Berufenen. Ist diese Zahl auf seiten der Heiden „voll", so schlägt auch für Israel die rettende Stunde.

Der Termin selbst, zu dem die Rettung Gesamtisraels erfolgt, bleibt unbestimmt. Deutlich ist nur zweierlei: 1. Der Eingang des „Pleromas" der Völkerwelt ist Endpunkt für die Verstockung Israels und Anfangspunkt für seine Gesamtrettung; 2. was den eschatologischen Horizont des Apostels selbst betrifft, so stehen in diesem letzten der großen Freiheitsbriefe neben Äußerungen abgekühlter Parusieerwartung[158] auch solche, in denen sich unverkennbar die Stimmung unmittelbarer Parusieerwartung kundgibt[159]. Ob der Apostel sich aber den Schlußakt des heilsgeschichtlichen Dramas als mit einem Schlage erfolgend denkt, oder ob er mit einer längeren Entwicklung rechnet, ist dem Text selbst nicht zu entnehmen. Sicher ist nur das eine, daß er von dem konkret-geschichtlichen Israel seiner Zeit ausgeht, und daß er deshalb, wenn er von „Auswahl", „Verhärtung", „Rettung" spricht, diese seine zeit-

---

[154] Gegen Lagrange p. 284.

[155] *τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου* Gal. 4, 4; *τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν* Eph. 1, 10.

[156] Vgl. auch Lk. 21, 24: „bis daß erfüllt werden die Zeitfristen der Heiden" (*ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν* = bis „voll" ist die von Gott befristete Zeit [Offb. 11, 2: 42 Monate], während der die Heiden über Jerusalem Macht haben).

[157] Vgl. zum Ganzen W. Bousset, Die Offb. Joh.[6] (bei H. A. W. Meyer XVI), Göttingen 1906, S. 272 f.

[158] 14, 7—8: ob wir leben, ob wir sterben.

[159] 13, 11—12: Denn jetzt ist unsere Rettung näher als damals, als wir gläubig wurden. Die Nacht ist vorgeschritten, der Tag aber ist nahe herbeigekommen.

genössische jüdische Generation im Auge hat, mit der er es in allen drei Kapiteln einheitlich zu tun hat[160].

Fraglos spricht der Apostel in 11, 25 mit der Kundgabe des ihm entschleierten göttlichen „Geheimnisses" ein entscheidendes Wort aus. Es ist klar, daß dieses Wissen um Gottes Heilsplan sein ganzes Denken von Anfang an tiefgreifend beeinflußt und seinen von Schrift und Geschichte geweckten und genährten Glauben an Israels herrliche Zukunft auf ein ehernes Fundament gestellt hat[161].

Zweite Strophe: Die prophetisch-biblische und theologische Grundlage des Satzes von der kommenden Rettung Ganzisraels: 11, 26 b—29.

11, 26b Wie geschrieben steht:
a_1 Kommen wird aus Sion[162] der Erlöser,
b_1 abwenden wird er (die) Gottlosigkeiten von Jakob,
27 a_2 Und dies (wird) der ihnen von mir (dargebotene) Bund sein,
b_2 wenn ich hinweggenommen habe ihre Sünden.
28 b_3 Aufs Evangelium gesehen sind sie zwar Feinde (Gottes) — um euretwillen,
a_3 Auf die Erwählung aber gesehen sind sie Geliebte (Gottes) — um der Väter willen.
29 Denn unbereubar sind die Gnadenerweise und der Ruf Gottes.

Was der Apostel auf Grund seiner Einweihung in das göttliche „Geheimnis" weiß, sieht er schattenhaft bereits vorausverkündet in der Prophetie des Isaias mit ihrer gewaltigen Verheißung vom Kommen Jahwes als „Erlöser" aus Sion und für Sion. Er stützt also sein persönliches Offenbarungserlebnis durch die Schrift, zugleich „zur Charakterisierung der Art, wie es (bei der kommenden Rettung Ganzisraels) zugehen werde"[163].

Die ersten drei Zeilen des Zitats entfallen auf Is. 59, 20 f., die vierte auf Is. 27, 9[164], wo sie mitten aus dem „Jakobstext" herausgebrochen und an den „Jakobstext" Is. 59 angeschlossen wird. Der Apostel deutet die Prophetenworte in seiner Art auf die Gegenwart aus, ergänzt sie durch die theologische Reflexion in V. 28 und bringt sie mit dem wuchtigen theologischen Axiom von der Unbereubarkeit, d. h. Unwider-

---

160 Vgl. Kühl S. 393.

161 Kühl S. 391 (unter Zustimmung von Gutjahr S. 377 Anm. 1): Von hier aus fällt ein Licht auf die Siegesgewißheit, mit der er 9, 6 und 11, 1. 2 [vgl. auch 11, 11. 12. 15. 16. 23 f.] niederschreiben konnte.

162 LXX ἕνεκεν Σ., Paulus (vielleicht unter dem Einfluß von LXX Ps. 13 (14), 7) ἐκ Σ.

163 Zahn S. 524.

164 Darnach ist bei Nestle, Nov. Test. graece[13], Stuttgart 1927 Jer. 31, 33 (LXX 38, 33) einzuklammern.

ruflichkeit der göttlichen Berufung und Begnadigungen machtvoll zum Abschluß.

Gott selbst[165] wird, wie schon 11, 23 b erwartet, Israels Schicksal wenden. Es wird zu einer (neuen) „Bundesschließung" kommen. Die innerste Aufgabe des „Erlösers" aber wird sein die Befreiung „Jakobs", d. h. Israels, von seinen Gottlosigkeiten. Ebenso hängt die Bundesschließung aufs engste mit der „Wegnahme ihrer Sünden" zusammen[166]. Paulus erblickt darin einen Hinweis darauf, daß auch Israels größte bzw. eigentliche Sünde, sein „Unglaube", hinweggenommen wird, nachdem Gott selbst ihn durch das Verstockungsgericht zertrümmert und Israel durch die Strafe seiner Hintansetzung hinter die Heiden zur Einsicht gebracht hat[167].

Den Gedanken, daß Israel die ihm von Gott zugesagte Sündenvergebung erlangen muß und erlangen wird[168], rückt die theologische Reflexion in den drei Schlußzeilen der Strophe **V. 28 f.** noch besser ins Licht.

Ihre Zusammengehörigkeit mit V. 26 f. kann keinen Augenblick fraglich sein. Der inhaltliche Parallelismus ist mit Händen zu greifen. Der chiastische Bau (a_2, b_2 : b_3, a_3; s. S. 143) ersetzt die fehlende syntaktische Klammer. Der, wie bei der ersten Strophe, ganz für sich stehende Schlußstichos als zweiter Höhe- und zugleich Ruhepunkt in der ganzen Schlußrede rundet die strophenartige Versgruppe deutlich ab[169]:

11, 28 Aufs Evangelium gesehen sind sie zwar Feinde (Gottes) um euretwillen,

---

[165] Im Zusammenhang von Is. 59, 15 ff. ist durchweg Jahwe (LXX *κύριος*) Subjekt.

[166] Haering S. 107.

[167] Vgl. dazu die Psalmenzitate in 4, 6—8 (Rechtfertigung = Schulderlaß oder Sündenvergebung). — Nach R. Eliezer (Tannait, 90—130 n. Chr.) hängt das Kommen des Endes lediglich an der Buße Israels. Das wirksame Eingreifen Gottes denkt sich der derselben Generation angehörige R. Jehoschua so, daß Gott gegen die Israeliten „einen König auftreten lassen wird, der über sie böse Bestimmungen ... verhängen wird, der sie zur Buße bringen und zum Besseren bekehren wird" (b. Sanh. 97 b Goldschmidt VII, p. 424). Wie Paulus selbst sich den großen Umschwung vorgestellt hat, wissen wir nicht. An ein Aufgehen Israels teils im Christentum, teils im Antichristentum (Sickenberger S. 140: „Die schlechten [Juden] werden nicht mehr Juden bleiben, sondern vollendete Gottesfeinde ... werden"), hat er schwerlich gedacht.

[168] Vgl. dazu Ad. Schulte S. 222.

[169] J. Weiß S. 80. — Bei V. 28 führt die genaue stilistisch-rethorische Abstimmung der ersten Zeile nach der zweiten (nicht umgekehrt) zu gewissen Inkonzinnitäten beim Gebrauch von *κατά* und *διά*. Vgl. J. Weiß S. 18 ff.

auf die Erwählung aber gesehen sind sie Geliebte (Gottes) um der Väter willen.

29 Denn unbereubar sind die Gnadenerweise und der Ruf Gottes.

Durch ihren Unglauben erwiesen sich die Juden als „Feinde" Gottes, hatten sie sich doch von ihrer Seite, von seiten ihrer Verwerfung des Evangeliums her, mit Gott überworfen [170], eine Feindschaft, die, wie der Leser des Röm. bereits weiß [171], den Heidenvölkern zugute kam [172]. Trotz der von Israel gegen Gott zur Schau getragenen Feindschaft hört Israel jedoch nicht auf, „gottgeliebt" zu sein. Denn das grundlegende Verhältnis Gottes zu seinem Volk wird nicht durch Israels gegenwärtiges Verhalten gegenüber dem Evangelium bestimmt, sondern ist bereits vor alledem durch Gottes vorzeitlichen Ratschluß betr. der „Väter" des Gottesvolkes entschieden. Indem Gott aus der Völkerwelt sich den Abraham als Stammvater des erwählten Gottesvolkes, Isaak und Jakob durch „Auswahl" [173] sich als „Väter" desselben berief, ihren „Samen" (d. h. ihre Nachkommenschaft) sich als Verheißungsträger und Heilserben erkor [174], hat er, was den Vätern galt, d. h. vor allem seine Liebe [175] und Freundschaft, auch auf ihre Nachkommenschaft übertragen. Diese Liebe Gottes kann deshalb nach dem schon 11, 16 veranschaulichten Gesetz „wie die Wurzel, so der Stamm und die Zweige", d. h. auf Grund der Kontinuität Israels mit den Vätern [176], auch dem ungläubigen Israel trotz seines gegenwärtigen Unglaubens nimmermehr verlorengehen. Zuletzt triumphiert eben doch Gottes Treue und Wahrheit über

---

[170] Der Streit der Ausleger, ob ἐχϑροί aktivisch (die Juden hassen Gott) oder passivisch (die Juden werden von Gott gehaßt) zu nehmen ist, ist mit Thomas v. Aquin, Bisping (S. 337 f.), Kühl (S. 390), Zahn, Jülicher, Lietzmann, K. Barth, Lagrange im Sinne der ersten Alternative zu entscheiden. Vgl. Röm. 5, 10; Kol. 1, 21 (wir sind Feinde Gottes); Röm. 8, 7 und Jak. 4, 4 („Feindschaft gegen Gott"); vgl. Scott p. 75 ss.

[171] Vgl. 11, 11 b. 12. 15.

[172] 11, 11 f.

[173] ἐκλογή steht hier also nicht im Sinne von 11, 5. 7.

[174] 4, 13 ff. Bedingung ist, daß sie das Heil nicht „aus Werken" erwerben wollen, sondern es wie Abraham (4, 11 f. 16 f. 24 f.) als reines Gnadengeschenk Gottes mittels des „Glaubens" entgegennehmen.

[175] Dt. 4, 31; 10, 15 u. ö.

[176] Vgl. damit die jüdisch-rabbinische Lehre vom Verdienst der Väter: Abot II, 2 b (Marti-Beer p. 40. 41); Wajjikra Rabba par. 36 (Wünsche p. 256—58). Hier wird auch die Frage erörtert, bis wann wohl das den Nachkommen zugute kommende Verdienst der Väter bestehe. Die letzte Antwort (R. Acha) lautet: das Verdienst der Väter besteht immer und wird immer erwähnt werden, wie es

Israels „Lüge" und Bundbrüchigkeit (3, 3 f.), denn Gottes Verheißung steht unverrückbar fest, sein „Ruf" und seine „Gnadenerweise" [176a] sind unwiderruflich. Nachdem Gott einmal seinen vorzeitlichen Ratschluß, aus der Menge der Völker eines, das Volk Abrahams, sich als Eigentums-, Bundes-, Gottes-Volk zu erwählen, gefaßt und in der Berufung der Väter wie in der gnädigen Führung und Behütung des Volkes verwirklicht hatte, bleibt es dabei (11, 1 f. 16). Wie immer sich Israel in der Gegenwart stellen mag, weder es noch Gott selbst können den Erwählungsbeschluß rückgängig machen. Durch alle Irrungen und Wirrungen der Zeit leuchtet am Horizont der Zukunft der Glanz der ewigen Bestimmung des Volkes Abrahams.

Dritte Strophe: Gott schlägt bei der Rettung Israels ein analoges Verfahren ein wie bei der Rettung der Heiden: 11, 30—32.

Es ist psychologisch verständlich, daß der Apostel vom Ausblick auf die künftige Errettung Ganzisraels noch einmal zum Rätsel der Gegenwart, zur Verstockung und ihrer Beseitigung, zurückkehrt und einen Schluß sucht, der alles Bisherige harmonisch zusammenfaßt. Besteht die in 11, 29 ausgesprochene Unverlierbarkeit der Stellung Israels als des „erwählten" Gottesvolkes im göttlichen Heilsplan zu Recht, ist die Gültigkeit seiner göttlichen „Berufung" unwiderruflich, so wird und muß Gott Wege finden, um seinen Heilsplan zum Vollzug zu bringen. Diese Gewißheit schafft abschließend die grandiose universalgeschichtliche Perspektive V. 30—32. Es tauchen wieder die bereits bekannten Gedanken von der Priorität der Heiden in der Erreichung des Heils, von der eigenartigen Wechselwirkung zwischen dem Geschick der Heiden und dem Israels (und umgekehrt) auf, das Ganze aber schwingt um die beiden Pole Mensch und Gott, menschlicher Ungehorsam und göttliches Erbarmen, bis die ganze Bewegung im Verschlungenwerden des menschlichen Ungehorsams durch das göttliche Erbarmen zur Ruhe kommt.

---

heißt Dt. 4, 31: „Denn ein erbarmungsvoller Gott ist der Ewige, dein Gott; er wird dich nicht sinken und ins Verderben geraten lassen und den Bund deiner Väter nicht vergessen." Vgl. Weber, Jüd. Theol.² S. 292 ff. (409); Bousset-Greßmann, Rel. d. Jud.³ S. 197. 199. 362 und den Exkurs bei Sanday-Headlam p. 330 ss.

[176a] = die im Laufe der Geschichte Israels ihm erwiesenen Gnadentaten Gottes, die seine „Erwählung" (κλῆσις, „Ruf") bekunden und bestätigen: Am. 2, 9 f.; Os. 11, 3 f.; Mich. 6, 4 f.; Jer. 2, 2 ff.; Jos. 23, 9 f.; Dt. 32, 8—14. Vgl. E. Kautzsch, Bibl. Theol. des A. T. S. 232.

11,30a_1 Denn wie ihr (Heiden) einstmals Gott ungehorsam waret,
b_1 jetzt aber Erbarmen gefunden habt zufolge des Ungehorsams dieser,

31a_2 so sind jetzt diese (Juden) ungehorsam geworden zufolge eures Erbarmens,
b_2 damit auch sie jetzt Erbarmen fänden.

32a_3 Denn eingeschlossen hat Gott alle in Ungehorsam,
b_3 damit er sich aller insgesamt erbarme.

Auch diese Gedankengruppe ist von J. Weiß (S. 18) als geschlossene Einheit erkannt worden. Nur in dem einen Punkt hat Weiß unrecht, daß er (S. 80) den Schlußstichos, wie bei der zweiten und in gewissem Sinne auch bei der ersten Strophe, außerhalb des Parallelismus stellt, während er hier (V. 32) offensichtlich in das Schema hineingehört.

Der Vordersatz (V. 30: Heiden) bedarf zu seiner Erklärung nur weniger Worte. Zum Ungehorsam der Heiden vgl. 1,18 ff. Der Nachdruck liegt auf der Erbarmungsperiode [177]; zu ihrer Zurückführung auf den Ungehorsam der Juden vgl. 11,11 b. 12. 15 a. 17. 19 a. 28 a. Der Nachsatz (V. 31: Juden) ist schwieriger. Die Periodisierung von V. 30 („einstmals" [heidnische Vergangenheit] — „jetzt" [christliche Heilszeit]) ist aufgegeben; es stehen sich zwei „jetzt" der einen Heilszeit gegenüber, von denen eines in der unmittelbaren Gegenwart wurzelt, während das zweite in die „Zukunft" weist. Der Ungehorsam der Heiden fällt in die Zeit vor Verkündigung des Evangeliums (= vor das „Jetzt" = „einstmals"), der der Juden fällt in die Zeit des Evangeliums (= „Jetzt") selbst. Wie der Ungehorsam Israels im „Jetzt" Anlaß wird für die Begnadigung der Heiden im „Jetzt", so wird die Begnadigung der Heiden Anlaß für das Verharren Israels im Ungehorsam des „Jetzt", gleichzeitig aber auch Anlaß für Israels schließliche Begnadigung im Endstadium des „Jetzt" [178].

Eine Hauptschwierigkeit bildet die richtige Einordnung, Beziehung und Deutung der drei Worte *τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει* („zufolge eures Erbarmens"). Der gegebene Platz für die drei Worte ist offenbar in Zeile a_2, dem antithetischen Parallelstück zu b_1:

b_1 (V. 30) euer (der Heiden) Erbarmenfinden .... zufolge ihres (der Juden) Ungehorsams

a_2 (V. 31) ihr (der Juden) Ungehorsam .... zufolge eures (der Heiden) Erbarmens (Erbarmenfindens) [179].

Der Grund für den jüdischen „Ungehorsam" gegen Gott würde also in dem Anstoß zu suchen sein, den sie am Universalismus des christlichen Heils bzw. an der Gleichstellung der Heiden mit ihnen, dem auserwählten Gottesvolk, nahmen; dieser Anstoß würde dann in der Heilszukunft einmal schwinden und damit die Bahn dafür

---

[177] Vgl. dazu 9,15. 16. 18. 23; 15,9.

[178] Dem prophetisch gespannten Blick des Apostels fließen Heilsgegenwart und Heilszukunft ineinander über. Seine verkürzte eschatologische Perspektive sieht hinter der „vorgerückten Nacht" bereits den „nahegekommenen Tag". (S. oben S. 142 mit Anm. 159).

[179] Anders Sanday-Headlam p. 338.

frei werden, daß auch Israel sich dem göttlichen Erbarmen in die Arme wirft[180].

Im Schlußstichos hebt ein Rätselraten über Umfang und Inhalt des Begriffs „alle insgesamt" an. Die durchgängige Parallelität zwischen den drei Stichen erleichtert die Entscheidung wesentlich. Wie V. 32 die Hauptbegriffe von V. 30. 31 noch einmal kräftig herausstellt, so faßt er anderseits die in V. 30. 31 auseinandergelegten Objekte des göttlichen Handelns abschließend zusammen. In a_3 summiert er die einstmals ungehorsam gewesenen Heiden von a_1 und die jetzt noch im Ungehorsam verharrenden Juden[181] von a_2; in b_3 summiert er die jetzt schon begnadigten Heiden von b_1 und die jetzt noch der Begnadigung harrenden Juden von b_2.

Der Gedanke, den die **V. 30—31** zum Ausdruck bringen wollen, liegt nicht im Dunkel. Nachdem in V. 25 ff. Antwort erteilt worden ist auf das quousque tandem der Verstockung, geht es jetzt um das „Wie"[182] ihrer Beseitigung. Die Antwort des Apostels lautet: das Verfahren, das Gott zur Rettung Israels einschlägt, ist analog dem, das er vorher bei den Heiden befolgt[183] hat. Israels Schuldhaft (V. 32) und schließliche Erlösung entspricht genau den Strafmaßnahmen Gottes gegenüber den Heiden einerseits und der Begnadigung, die er diesen in der Heilszeit gewährt, anderseits. Den Heiden in der Periode ihrer Gottesferne entsprechen die Juden in der Periode ihrer Christusferne (9, 1 ff.). Wie dort eine Periode des Ungehorsams am Anfang steht (1, 18 ff.), verschärft durch Gottes Verstockungsgericht (1, 24. 26. 28), um dann in der Heilszeit abgelöst zu werden durch eine Periode der Begnadigung[184], herbeigeführt durch den Unglauben der Juden[185], so muß auch Israel zuerst durch

---

[180] So oder ähnlich Bisping (S. 338 f.), Ad. Schulte (S. 223), Schäfer (S. 351), Sickenberger (S .241), Bardenhewer (S. 173), Kühl (S. 395. 397 f.), Lietzman (S. 101), Lagrange (p. 287 s), Th. Haering (S. 106). Dagegen ziehen Cornely (p. 624), Jülicher (S. 306 f.), Sanday-Headlam (p. 338), Zahn (S. 527 mit A. 75) und Gutjahr (S. 383) die drei Worte in den Finalsatz hinein: „damit auch sie infolge des euch widerfahrenen Erbarmens Erbarmen fänden." Dann läge lediglich eine Wiederholung des „Eifersuchts"-Motivs vor (11,14. 11; 10, 19). Doch die Annahme eines Hyperbatons (ungewöhnliche Wortstellung) ist bedenklich (Blaß-Debrunner § 477), und der eigentliche Gedanke des Apostels ist offenbar ein anderer (s. S. 149).

[181] Die verschwindende Minorität der gläubig gewordenen Juden bleibt auch hier außer Betracht.

[182] ὥσπερ — οὕτως. Vgl. Gutjahr S. 382.

[183] Vgl. eine gleiche Argumentation schon 11, 23 f. (S. 138) und in etwa auch 11, 11 f. 13 f. (S. 122 u. S. 125 ff.).

[184] 9, 25 f. 30; 10, 19 f.

[185] 11, 11 b. 12. 15 a. 17. 19 a. 28 a.

eine Ungehorsamsperiode hindurch[186], hervorgerufen durch den (antinomistischen) Universalismus der christlichen Heilspredigt[187], von Gott beantwortet mit dem Verhärtungsgericht[188], um auf diesem Umweg reif zu werden für das große Wunder der göttlichen Erbarmung. Beidemal (auch bei den Juden[189]) ist, wie die prinzipielle Formulierung V. 32 lautet, der Ungehorsam die Voraussetzung, um Gottes Erbarmen überhaupt aufleuchten zu lassen. Auch bei den Juden ist der Ungehorsam der gottgewollte notwendige Weg, um schließlich die überwältigende Manifestation des göttlichen Gnadenwillens herbeizuführen. Wie bei den Heiden das (bereits erfahrene) Erbarmen den früheren Ungehorsam zur Voraussetzung hat, so muß und wird bei Israel sein gegenwärtiger Ungehorsam die künftige Errettung zur Folge haben[190]. Über beider, der Heiden wie der Juden, Ungehorsam waltet das eine göttliche Erbarmen, das eine große Grundgesetz des göttlichen Heilswaltens („durch Ungehorsam zur Erbarmung"), das, wenn der Kreislauf des göttlichen Erbarmens vollendet ist, die verschlungenen Wege der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in die endzeitliche Heilsvollendung „aller", d. h. aller wirksam Berufenen ausmünden läßt.

Zum letzten Mal sieht der Apostel hier dem Verstockungsproblem ins Auge („Gott hat sie alle in Ungehorsam eingeschlossen"), um abschließend noch einmal klarzustellen, daß auch in der Verstockung sich ein göttlicher Ratschluß verwirklicht. Die Verstockung Israels bildet die notwendige Vorstufe seiner Erbarmung, die ohne die Verhängung des „Ungehorsams" sich nicht in ihrer ganzen überschwenglichen Größe hätte offenbaren können[192]. Wunderbar greift Gottes verhärtendes und erbarmendes Walten an Heiden und Juden in seinen einzelnen Akten ineinander und übereinander. Ein weisheitsvoller Plan — durch den Unglauben der einen den Glauben der anderen fördernd und durch den Glauben dieser den Unglauben jener weckend und schließlich überwindend — steuert in großartiger Entwicklung seinem von Ewigkeit her festgesetzten Gnadenziele zu. „Mit diesem tröstlichen und fröhlichen Ergebnis endet die

---

186 10, 3. 16. 21. 187 11, 31 b. 188 11, 7 ff.; 9, 22.

189 Da die Parallele nicht um der Heiden, sondern um der Juden willen aufgestellt ist, liegt der Hauptakzent in V. 32 auf ihnen: *οἱ πάντες* setzt die Gesamtheit (Heiden und Juden) dem Teil (Heiden) gegenüber. Vgl. Blaß-Debrunner § 275, 7.

190 Das Bild vom „Einschließen" in den Kerker „Ungehorsam" ist gerade mit Bezug auf die Juden sehr geschickt gewählt. Wie beim Gefangenen, dem keine Freiheit, dem Verurteilten, dem keine Begnadigung aus eigener Kraft winkt, so verhält es sich auch mit Israel: nur das göttliche Erbarmen öffnet ihm das Tor, das ins (ewige) Leben führt.

192 Vgl. 5, 20 f. 3, 19 f. 28—30 (alle müssen durch den Ungehorsam hindurch, damit alle das Heil durch Gnade und nicht auf Grund eigenen Verdienstes erlangen).

Kap. 9 begonnene Untersuchung. Der, wenn man will, absolute, ‚philosophische' Standpunkt von Kap. 9 ist verlassen und der religiöse allein behält das Feld, die feste Zuversicht, daß Gott alles zum Guten führen wird, bricht siegreich durch"[193].

E. Der Epilog. Anbetender Lobpreis des unerforschlichen Waltens Gottes: 11, 33—36.

11, 33 O Abgrund des Reichtums und der Weisheit und der Erkenntnis Gottes![194]
Wie unerforschlich (sind) (doch) seine Gerichte,
und wie unaufspürbar seine Wege!
34 Denn „Wer hat den Sinn des Herrn erkannt?
Oder wer ist sein Ratgeber gewesen?[195]
35 Oder wer hat ihm zuerst (etwas) gegeben,
so daß ihm wiedervergolten werden müßte?"[196]
36 Denn aus ihm und durch ihn und für ihn ist das All.
Ihm (sei) Ehre in alle Ewigkeit!
Amen![197]

Überwältigt von der Größe der ewigen Gedanken Gottes, die in der Hl. Schrift, im geschichtlichen Heilswalten Gottes in Vergangenheit und Gegenwart, im geoffenbarten „Mysterium" betr. den Abschluß der Heilsgeschichte an seinem geistigen Auge vorübergezogen sind, bricht Paulus in den berühmten Lobpreis aus, den nur der in der ganzen Tiefe und Glut der Empfindung nachzufühlen vermag, der den Apostel auf dem dornenvollen Weg von 9, 1—11, 32 begleitet hat. „Abgrundtief" erscheint ihm der „Reichtum"[198], die Weisheit und die Erkenntnis Gottes, die alles von Ewigkeit her bedenkt, weisheitsvoll leitet und lenkt und alles wider Erwarten zum guten Ende führt.

---

[193] Lietzmann S. 102.

[194] Alle drei Genitive sind unmittelbar von „Abgrund" („Tiefe") abhängig; Buttmann S. 135. „Reichtum" wie nachher „Gerichte" und „Wege" sind alles Mittel, die Gott zur Erreichung seiner Zwecke verwendet (Zahn S. 530).

[195] Js. 40, 13 nach LXX.

[196] Fehlt sowohl im hebr. als auch, mit Ausnahme von zwei Handschriften (א*, A), im griech. Text. — Zu Job 41, 3, wo die Vulgata den hebr. Text ähnlich wiedergibt, vgl. N. Peters, Job S. 479 (im Exeg. Handb. z. A. T.)

[197] J. Weiß S. 81: „Der feine symmetrische Bau fällt ins Auge, der Schwung und Rhythmus des Ganzen wird von jedem liebevollen Hörer nachempfunden werden".

[198] Hier vom Gnaden-Reichtum Gottes (vgl. 2, 4; 11, 12; 10, 12), vom Reichtum des göttlichen Erbarmens (9,15 f. 18; 11, 30—32: πάντας!). Pallis (p. 132) verweist dazu auf Philo, Leg. allegor. I, 34 (Cohn-Wendland I, p. 59).

„Unerforschlich“ sind „Gottes Gerichte“ [199], d. h. sein Walten in der Heilsgeschichte, insbesondere sein geheimnisvolles Walten an Israel. Undurchdringliches Dunkel umgibt Gottes ewigen Ratschluß (11, 25), „keiner hat je des Herrn Sinn erkannt“, denn keiner hat je als sein „Berater“ in seinem Rate [200] gesessen. Keinen Zugang gibt's für den Menschen zu Gottes letzten Gedanken. Sie sind und bleiben uns vorenthalten. Denn wem wäre Gott in dieser Hinsicht etwas zu erstatten schuldig, wo keiner ihm etwas zuvor gegeben hat? [201]

Vor dem Mysterium des Unerforschlichen senkt der Apostel die Waffen des Geistes. Hier geziemt nur eines: die Sprache echtester, demütigster Frömmigkeit: Mensch und Menschenweisheit ist nichts, Gott ist alles, er, des Alls Schöpfer, Erhalter und Ziel [202]. „Ihm die Ehre in alle Ewigkeit!“

Rückblick.

Mit der in 11, 32 auf eine kurze, eindrucksmächtige Schlußformel gebrachten „Lösung“ des in Röm. 9—11 behandelten Problems findet ein heißes, zunächst qualvolles, dann aber langsam sich entspannendes Geistesringen seinen triumphierenden Abschluß. Lange genug hat der Apostel das unheimliche Rätsel, das Lösung heischend vor ihm steht, mit dem Schwungrad seines Geistes auf- und ab-, hin- und hergetrieben. Immer mehr wurden die harten Ecken und Kanten abgeschliffen, immer kräftiger die Steine des Anstoßes aus seiner Gedankenbahn herausgeschleudert. Immer reiner und klarer tritt der in seiner geschichtlichen Verwirklichung zunächst so undurchsichtige, mit Wirrnissen und Rätseln durchsetzte Ratschluß Gottes vor sein Auge. Immer mehr wächst die freudige Erregung in seinem Herzen angesichts des sich lichtenden Dunkels, bis er zuletzt jubelnd den Hoch- und Preisgesang 11, 33 ff. anstimmen kann.

Von welcher einheitlichen Grundanschauung ist nun das Ganze durchzogen und getragen? Wie hängen die einzelnen Gedankenlinien mit dieser Grundanschauung und unter sich zusammen? Wie ist von dieser Grundanschauung aus der Ertrag der paulinischen Gedankenarbeit kurz zusammenzufassen?

In der Hauptsache läßt sich der gesamte Inhalt der Kapitel 9—11 aus der im dogmatischen Hauptteil Kap. 1—8 dargelegten These von der Alleinwirksamkeit des Gottes der Gnade entwickeln. Alles — Prämissen und Schlüsse, die Thesen und ihre Beweise, die

---

[199] κρίματα, parallel mit ὁδοί (das Tun, das Walten Gottes: Ps. 18, 31; 25, 10; 138, 5), von dem Sichdurchsetzen des helfenden, rettenden Gnadenwillens Gottes unter Demütigung und Züchtigung des Menschen (11, 32 συνέκλεισεν).

[200] Vgl. dazu Gunkel, Psalmen S. 361 f.

[201] Die drei Fragen in V. 34 f. drücken „drei denkbare, aber niemals wirkliche Möglichkeiten“ aus (Zahn S. 530).

[202] Zur Vorstellung von der Erlösung des Kosmos vgl. Röm. 8, 19—22.

Problemstellungen und ihre Lösungsversuche — trifft sich zuletzt irgendwie im Mittelpunkt der einen Anschauung: Gott hat es nun einmal so gewollt, daß das Heil nur Heil aus Gnade und aus Glauben sei — auch für Israel. Gottes Heilswille existiert nur als Erbarmungswille. Alle anderen Möglichkeiten, das Heil an der Menschheit zu wirken, hat Gott von Ewigkeit her ausgeschlossen. Er hätte andere Wege der Erlösung wählen und verwirklichen können als den, den er tatsächlich verwirklicht hat. Nachdem er aber einmal als der Gott der ewigen überschwenglichen Liebe „seinen eigenen Sohn für uns alle dahingeben" wollte[203], konnte er das so zustandegekommene Heil nur als Geschenk seines ewigen Liebes- und Erbarmungswillens darbieten. Empfangen aber konnte dieses Heilsgeschenk nur der, der es als ein von Gott Begnadigter vertrauend-gläubig aus den Händen des Erbarmers entgegennahm.

Die Voraussetzung, die der Apostel bei der Gleichung Heilswille = Liebes- bzw. Erbarmungswille macht, ist die, daß Gott tatsächlich das Recht, die Macht und die Freiheit hat, die Art seines rettenden Heilswirkens selbständig und unabänderlich, ohne jede Rücksicht auf den Menschen, festzusetzen. Entschließt sich also Gott, das Heil in der Form reiner Gnade zu wirken, so kann niemand von ihm Rechenschaft darüber fordern, weshalb er gerade so beschlossen hat. Die Freiheit Gottes, das Heil allen auf die gleiche Weise zu schenken, nämlich als reines Gnadengeschenk seiner erbarmenden Liebe, wobei auf seiten des Menschen nichts anderes gefordert wird als die Bereitwilligkeit, Gnade auch als Gnade anzuerkennen, — diese Freiheit der göttlichen Gnadenwirksamkeit ist es, die Paulus in Kap. 9 aufs leidenschaftlichste verteidigt. Es geht hier um nichts Geringeres als um seinen Gottesbegriff, um die letzte und tiefste Anschauung, die er von der unantastbaren Souveränität Gottes hat: Gott hat das Recht, den Weg festzulegen, auf welchem er und der Mensch der Sünde sich in Versöhnung und Frieden wieder begegnen: Gott Gnade wirkend, der Mensch Gnade als Gnade gläubig empfangend. Hat Gott aber das Recht, zu sagen: ich schenke dem Menschen aus reinem Erbarmen „Gottesgerechtigkeit" auf Grund seines „Glaubens", d. h. auf Grund seiner Bereitschaft, Gnade als Gnade aus meinen Händen entgegenzunehmen, so ergeben sich daraus bestimmte Folgerungen:

a) Das Heil wird jedem zuteil, der die Heilstat Gottes (Christi Menschwerdung, Opfertod und Auferstehung) als Gnadentat und sie allein als den Grund unseres Heiles anerkennt;

b) auch Israel muß sich, wenn es gerettet werden will, der Gnade Gottes als der alleinigen Ursache des Heiles im „Glauben" an Christus und sein Werk beugen, unter Preisgabe seines bisherigen Heilsglaubens auf Grund eigenen Verdienstes;

c) beharrt Israel beim Ideal selbsterarbeiteter Gerechtigkeit, stößt also Gott bei ihm auf Widerstände, die es ihm unmöglich machen, seinen Gnaden- oder Erbarmungswillen auch am Verheißungsvolk in ungetrübter Reinheit durchzuführen, dann hat Gott das Recht, strafend seinen Verstockungswillen über Israel walten zu lassen, d. h. das Volk im selbstverschuldeten (10, 21) „Unglauben" zu „verhärten";

[203] 5, 5. 8; 8, 32.

d) der „Zorn Gottes", der Israel im Verstockungsgericht heimsucht und erschüttert, hört auf, wenn sein Ziel, das widerspenstige Volk willig zu machen, sich unter das Joch des göttlichen Erbarmungswillens und unter die Tatsache des Heilstodes Christi zu beugen, erreicht ist. Dieses Ziel wird um so gewisser und um so eher erreicht, je mehr der Druck der Schuldhaft, der Sündenlast, der Anprangerung Israels vor den Augen der Heiden verstärkt wird. Zuletzt gibt sich dann Israel doch besiegt.

Die Heilsgeschichte verläuft dann allerdings ganz anders, als das verheißungsstolze, gesetzesfrohe, werkefreudige und deshalb heilssichere Volk Israel sich geschmeichelt hat. Israel steht, von der kleinen Schar der „Ausgewählten" abgesehen, nicht mehr am Anfang, sondern am Ende der Heilsgeschichte, hinter den Weltvölkern, den „Nichtvölkern". Diese gelangen nicht nur auch zum Heil, sondern sie gelangen sogar und zwar in ihrer „Vollzahl" vor Israel in seiner „Vollzahl" zum Heil. Gott ist nicht nur frei in der Festsetzung der Bedingungen, an welche er das Heil knüpft („Gnade", „Glaube"), sondern auch ebenso frei in der Bestimmung des Zeitpunktes, zu dem er, sei es die „Vollzahl" der Heiden, sei es die der Juden, zum Heil eingehen läßt. Die Verheißung an Israel begründet wohl ein Recht auf Erfüllung (9, 6; 11, 16. 28 b), aber nimmermehr ein Prioritätsrecht Israels vor den Heiden. Gott erfüllt die Verheißung auch dann, wenn er Israel als letzte Ernte in die Scheunen des Gottesreiches einfahren wird.

Dabei entgeht es zweifelsohne Paulus nicht, daß zwischen der von ihm unermüdlich betonten Tatsache des Universalismus des Heils auf der einen und der des Ausschlusses des jüdischen Heilswegs auf der anderen Seite ein schwieriges Problem gegeben ist. Indem Gott im Interesse aller Nichtjuden das Heil unter Ausschaltung der jüdischen Gesetzesgerechtigkeit ganz auf den „Glauben" an seine Heilstat in Christus stellt, erleichtert er den Heiden, die bisher überhaupt kein Glaubensverhältnis zu ihm hatten und infolgedessen auch keinen Zusammenprall des neuen Heilswegs in Christus mit einem bisherigen Heilsweg ohne Christus erlebten, die Annahme der christlichen Heilsbotschaft außerordentlich. Gleichzeitig aber hat er in demselben (ungeheuren) Maße den Juden, die ihm bereits jahrhundertelang in eiferndem Gottesglauben und unermüdlichem Gesetzesgehorsam dienten und gewiß waren, auf diesem Wege ihr Heil bei ihm sicherzustellen, die Beschreitung des neuen, in Christus erschlossenen Heilswegs erschwert, weil das Neue das Alte rundweg ausschloß und aufhob.

Der Gedanke von der Einheit des Erlösers hilft dem Apostel über die Schwierigkeit hinweg. Aus der Einheit des Erlösers resultiert die Einheit des Heilsmittels: dasselbe Heilsprinzip gilt für alle, also auch für Israel. Gewiß, hätte Gott das Heil für alle an andere Bedingungen geknüpft, d. h. an Bedingungen, die dem bisherigen Heilsglauben Israels nicht schnurstracks zuwiderlaufen, oder hätte er statt der Ausschließlichkeit des Gnadenprinzips eine Kombination von „Moses" und „Christus", „Gesetz" und „Gnade" zugelassen (wie der Judaismus sie vertrat), so wäre Israel nicht gestrauchelt. Aber diese Kombination von Judentum und Christentum ist für Paulus angesichts der zentralen und funda-

mentalen Bedeutung des Kreuzestodes Christi schlechthin undiskutabel, sie hätte das Kreuz Christi „entleert“ [204].

Mag immerhin Israels Lage, verglichen mit der der Heiden, unerhört schwierig und die Selbstlosreißung eines Volkes von seiner jahrhundertealten, in der Gesetzeserfüllung gipfelnden religiösen Eigenart eine gigantische Aufgabe sein, Paulus steht unverrückbar auf dem Standpunkt, daß Gott all dem genügend Rechnung getragen, indem er in alter und neuer Zeit alles getan hat und tut, um Israel die glaubensgehorsame Unterstellung unter die „Glaubensordnung“ (νόμος πίστεως 3, 27) zu ermöglichen und zu erleichtern. Indem Gott die Glaubensforderung auch gegenüber Israel erhebt, verlangt er nichts Schwereres, als was er von allen, auch von den Heiden, verlangt. Mehr für Israel zu tun, als er für alle getan, war Gott nicht verpflichtet.

Und doch hat er mehr getan! Er hätte die „Ungehorsamen“ vernichten können: er hat sie „ertragen“. Er hätte sie für immer sich selbst überlassen können: er hat nicht aufgehört, sie zu lieben. Er blieb Israel, was er ihm seit den Tagen Abrahams gewesen, nämlich sein Gott, entschlossen, seinen ewigen Heilsratschluß auch an ihm zu verwirklichen. Um es retten zu können, läßt er es „ungläubig“ werden und verstockt es in seinem Unglauben. Es muß schuldig werden, „Zorngefäß“ werden, draußen stehen, um schließlich auch seinerseits beim gnädigen Gott Erbarmen zu suchen und zu finden. Aus heilspädagogischen Gründen treibt Gott sein Volk in die furchtbare Entscheidung zwischen Werkgerechtigkeit und Glaubensgerechtigkeit hinein, um auch an Israel und damit an der ganzen unerlösten Menschheit den Ratschluß vom Heil allein aus Gnaden auf Grund des Glaubens zum Siege zu führen. Es ist nichts anderes als die Vollendung seines langmütigen, liebedurchwalteten Erziehungswerkes an seinem Volke, wenn er es in die harte, schmachvolle Schule der Verstockung schickt, um ihm gleichsam handgreiflich klar zu machen, daß es aus der Schuldhaft seines „Unglaubens“ nur eine Erlösung gibt, die durch den erbarmenden Gott.

Gott geht mit Israel seine eigenen, rätselvollen, uns vielleicht unheimlich anmutenden Wege, aber er geht sie, dessen ist der Apostel gewiß, nur zu dem Zweck, um auch an Israel auf dem Umweg über die Heiden und dem noch unbegreiflicheren Umweg über Israels Verstockung seine Verheißung in Form des ewigen Erbarmungswillens zu erfüllen, aber auch in keiner anderen Form als nur in der des Erbarmungswillens. Der Apostel versteht dabei die erzieherischen Maßnahmen, die Gott gegen das Israel der Verheißung, der Väter, der selbsterworbenen Gerechtigkeit ergreift, nicht im deterministischen Sinne. Israel wird nicht ungläubig, weil es nicht anders kann, weil es ungläubig werden muß. Nein, das Beispiel der Judenchristen zeigt (um von den Heiden zu schweigen), daß es sich in voller Freiheit auch fürs gottgewollte Gegenteil, für den Glauben, hätte entscheiden können. Gott selbst hatte ihm von alters her und auch in der Heilszeit selbst den Weg zum Heil in jeder Weise geebnet. Indem Israel die neue Heilsordnung, obwohl sie schon im A. T. „bezeugt“ ist, „verkannte“, hat es Verantwortung und Schuld auf sich geladen und die Strafmaßnahme Gottes, die zu seiner Rettung notwendig ist, selber herausgefordert. Dieses

---

[204] 1 Kor. 1, 17; vgl. Röm. 4, 14.

dunkle, rätselvolle Geheimnis des Ineinander von göttlicher Verursachung und menschlicher Schuld ist das Geheimnis, vor dem der Apostel erschauernd, anbetend stille hält. Er überwindet es durch seinen Gottesglauben, der ihm sagt, daß Israel (der Mensch überhaupt) nimmermehr Gottes Heilsplan endgültig durchkreuzen kann, daß auch das Böse (Israels Unglaube) seinen gottgewollten Platz im ewigen Heilsplan innehat und mithelfen muß, denselben zu verwirklichen, daß das letzte Wort des Heilswaltens Gottes nicht „Verhärten“ oder „Verstoßen“, sondern „Erbarmen“ heißt. In der harten Schule der Verstockung wird Israel reif für den „Glauben“, lernt es sich beugen unter die Erkenntnis, daß auch es sein Heil nicht anders denn als Gnadengeschenk aus der Hand des Gottes der Erbarmung empfangen kann. Dann ist auch für Israel der große Augenblick der Erlösung, der neuen „Bundesschließung“, der Vergebung gekommen. Gott naht sich ihm von Sion her, um seine „Sünde“ von ihm zu nehmen. Der „Wegwurf“ wird wieder „angenommen“, die „ausgehauenen“ Zweige werden wieder „aufgepfropft“, das „Verminderte“ wird wieder zur „Vollzahl“ aufgefüllt:

„Ganz-Israel wird gerettet werden“.

Literaturverzeichnis.

a) Kommentare zum Römerbrief.

*[1] Bardenhewer Otto (Freiburg i. B. 1926); Barth Karl ([4] München 1924); *Bisping August ([3] Münster 1870); *Cornely Rudolf (in: Curs. Script. Sacr., Paris 1927, Neudruck von [2] 1909); *Gutjahr Franz Sales (1. u. 2. Hälfte Graz u. Wien, 1923 u. 1927); Haering Theodor (Stuttgart 1926); Holtzmann Oskar (in: Das N. T. II, Gießen 1926, 653 ff.); Jülicher Adolf (in: Die Schriften des N. T. II[3], Göttingen 1917, 291 ff.); Kühl Ernst (Leipzig 1913); *Lagrange Marie-Joseph (franz.; [2] Paris 1922); Lietzmann Hans ([2] Tübingen 1919; im „Handbuch zum N. T."); *Maier Adalbert (Freiburg i. B. 1847); Sanday William und Headlam Arthur (engl.; Edinburgh 1925; Neudruck von [5] 1902); *Sickenberger Josef ([3] Bonn 1923, in: Die Hl. Schrift des N. T. übersetzt u. erklärt von P. Dausch u. a.); Pallis Alex. (engl.; Oxford 1920); *Schaefer Aloys (Münster i. W. 1891); *Schulte Adalbert (Regensburg 1897); *Thomas v. Aquin (aus dem Lateinischen übersetzt von Helmut Fahsel, Freiburg i. B. 1927); Zahn Theodor (Leipzig 1910; [[3] 1924]).

b) Paulus, seine Briefe und seine Theologie.

Daechsel H. Theobald, Paulus der Apostel Jesu Christi I u. II (Dresden-Leipzig 1913); v. Dobschütz Ernst, Der Apostel Paulus I, Halle (Saale) 1926; Feine Paul, Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus, Leipzig 1899); Der Römerbrief (Göttingen 1903); Richter G., Kritisch-polem. Untersuchungen über den Römerbrief, Gütersloh 1908 (in: Beiträge z. Förd. christl. Thologie XII, 6); Scott Charles A. Anderson, Chistianity according to St. Paul, (Cambridge 1927); Weiß Joh., Beiträge zur paulinischen Rhetorik (Göttingen 1897).

c) Talmud und Midrasch. Religion des Judentums.

Der babyl. Talmud ist zitiert nach der Ausgabe von Lazarus Goldschmidt (Berlin-Leipzig 1897—1921), die Mischna nach der Ausgabe von G. Beer und Oskar Holtzmann (Gießen 1912 ff.), die „Rabbot" nach Aug. Wünsche, Bibliotheca rabbinica, 12 Bde. (Leipzig 1880—1885). Außerdem vgl. Weber Ferdinand, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud usw. ([2] Leipzig 1897); Bousset

---

[1] * kennzeichnet die kath. Autoren.

Wilh., Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter ([3], herausgeg. von Greßmann Hugo, Tübingen 1926; im „Handb. z. N. T."); Strack-Billerbeck, Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch I—IV (München 1922—1928).

d) Grammatiken und Wörterbücher.

α) Blaß-Debrunner, Gramm. des neutest. Griech. ([5] Göttingen 1921); Buttmann Alex., Gramm. des neutest. Sprachgebrauchs (Berlin 1859); Moulton-Thumb, Einleitung in die Sprache des N. T. (Heidelberg 1911); Radermacher Ludwig, Neutest. Grammatik (Tübingen 1925; im „Handb. z. N. T.").

β) Cremer-Kögel, Biblisch-theolog. Wörterbuch des neutest. Griechisch ([11] Stuttgart-Gotha 1923); Gesenius-Buhl, Hebr. und Aram. Handwörterbuch des A. T. ([16] Leipzig 1915); Preuschen-Bauer, Griech.-Deutsches Wörterbuch z. d. Schriften d. N. T. usw. ([2] Gießen 1928); Moulton James Hope and Milligan George, The Vocabulary of the Greek Testament Part I ss. ([2] London, New York, Toronto 1915 ff.).

Biblische Zeitfragen

Das Interesse für die wichtigen biblischen Fragen ist nicht nur bei den Theologen vorhanden, sondern es nimmt auch in erfreulicher Weise bei den gebildeteren Laien von Tag zu Tag zu. Die theologische Wissenschaft muß bestrebt sein, dem Bedürfnis nach Aufklärung über die biblisch-historischen Grundlagen unserer christlichen Weltanschauung entgegenzukommen. Da populär-wissenschaftliche Vorträge nur in größeren Städten gehalten werden können, die theologischen Zeitschriften aber meist nur in die Kreise des Klerus dringen, so hat die Verlagsbuchhandlung sich entschlossen, in den **Biblischen Zeitfragen** einen Zyklus von Broschüren herauszugeben, welche in einer auch der gebildeteren Laienwelt verständlichen Form jene biblischen Einzelfragen behandeln sollen, die im Vordergrund der Diskussion stehen. Die wissenschaftliche Leitung des Unternehmens haben z. Z. die Universitätsprofessoren Dr. P. Heinisch in Nymwegen und Dr. Fr. W. Maier in Breslau. Eine Reihe von bewährten Vertretern der alt- u neutest. Exegese haben ihre Mitwirkung zugesagt. Subskriptionspreis der Folgen (12 Hefte) 8,— Goldmark, gebd. in Original-Band 9,50 Goldmark.

Die früheren Folgen können noch jetzt bezogen werden.

Erste Folge.

1. Dr. J. Nikel, Alte und neue Angriffe auf das Alte Test. 4. Aufl. —,80
2. Dr. J. Nikel, Der Ursprung des alttest. Gottesglaubens. 4. Aufl. —,80
3. Dr. I. Rohr, Der Vernichtungskampf geg. d. bibl. Christusbild. 4. Aufl. —,80
4. Dr. I. Rohr, Moderne Ersatzversuche f. das bibl. Christusbild. 4. Aufl. —,80
5. Dr. Dausch (Dillingen), Der Kanon des Neuen Testaments. 4. Aufl. —,80
6. Dr. Dentler (Bärenweiler), Die Auferstehung Jesu im N. Test. 4. Aufl. —,80
7. Dr. Belser (Tübingen), Die Apostelgeschichte. 4. Aufl. —,80
8. Dr. J. Nikel, Die Glaubwürdigkeit des Alten Testamentes im Lichte der Inspirationslehre und der Literarkritik. 4. Aufl. —,80
9. Dr. O. Wecker (Stuttgart), Christus und Buddha. 4. Aufl. —,80
10. Dr. C. Miketta (Weidenau), Die Amarnazeit. Palästina u. Ägypten in der Zeit der israelitischen Wanderung und Siedelung. 4. Aufl. —,80
11. Dr. Tillmann (Bonn), Jesus, der Menschensohn. 4. Aufl. —,80
12. Dr. P. Heinisch (Nymwegen), Griechentum u. Judentum im letzten Jahrhundert vor Christus. 4. Aufl. —,80

Zweite Folge.

1. Dr. J. Döller (Wien), Abraham und seine Zeit. 3. Aufl. —,80
2. Dr. Dausch (Dillingen), Das Johannesevangelium. 3. Aufl. —,80
3. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. I. Die biblische Urgeschichte. 4. Aufl. —,80
4. Dr. I. Rohr, Das Markusevangelium. 3. Aufl. —,80

5./6. Dr. Friedr. Maier, Die Briefe Pauli. 3. Aufl. 1,60

7. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. II. Moses und sein Werk. 4. Aufl. —,80

8./9. Dr. Pölzl (Wien), Das Matthäusevangelium. 3. Aufl. 1,60

10. Dr. Feldmann (Bonn), Die Weissagung über den Gottesknecht im Buche Jesaias. 3. Aufl. —,80
11. Dr. Seb. Euringer (Dillingen), Die Chronologie der biblischen Urgeschichte (Gen. 5 und 11). 1./2. Aufl. —,80
12. Dr. J. Hehn (Würzburg), Der israelitische Sabbat. 3. Aufl. —,80

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.

Dritte Folge.

1. Dr. P. Dausch (Dillingen), Jesus und Paulus. 3. Aufl. —,80
2. Dr. M. Meinertz (Münster), Das Lukasevangelium. 3. Aufl. —,80
3./4. Dr. J. Nikel, Das A. T. im Lichte der altorientalischen Forschungen. III. Die Geschichte Israels von Josua bis zum Ende des Exils. 4. Aufl. 1,60
5./6. Dr. S. Landersdorfer O. S. B. (Ettal), Bibel und südarabische Altertumsforschung. 3. Aufl. 1,60
7. Dr. A. Schmitt (Offenburg i. B.), Bibel u. Naturwissenschaft. 3. Aufl. —,80
8./9. Dr. Paul Karge (Münster), Die Resultate der neuen Ausgrabungen und Forschungen in Palästina. 3. Aufl. 1,60
10. Wilh. Koch (Tübingen), Die Taufe im Neuen Testament. 3. Aufl. —,80
11. Dr. J. Göttsberger (München), Adam und Eva. 3. Aufl. —,80
12. Dr. Fr. W Maier, Die Hauptprobleme der Pastoralbriefe Pauli. 3. Aufl. —,80

Vierte Folge (1./2. Auflage).

1. Dr. P. Dausch (Dillingen), Das Leben Jesu (Grundriß). 3. Aufl. —,80
2. Derselbe, Kirche und Papsttum — eine Stiftung Jesu. 3. Aufl. —,80
3./4. † P. Theophil Witzel O. F. M. (Fulda), Die Ausgrabungen und Entdeckungen im Zweiströmeland. 3. Aufl. 1,60
5. Dr. Ignaz Rohr, Die Geheime Offenbarung und die Zukunftserwartungen des Urchristentums. —,80
6./7. Dr. J. Döller (Wien), Die Messiaserwartung im Alt. Test. 3. Aufl. 1,60
8. Dr. S. Euringer, Der Streit um das Deuteronomium. —,80
9. Dr. H. J. Heyes, Joseph in Ägypten. —,80
10. Dr. W. Koch, Das Abendmahl im Neuen Testament. 3. Aufl. —,80
11./12. Dr. Fr. Tillmann, Selbstbewußtsein des Gottessohnes. 3. Aufl. 1,60

Fünfte Folge (1./2. Auflage).

1. Dr. P. Rießler (Tübingen), Der Untergang des Reiches Juda und das Exil im Rahmen der Weltgeschichte. —,80
2. Dr. P. Dausch (Dillingen), Die Inspiration des Neuen Testamentes. —,80
3. Dr. J. Nikel (Breslau), Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. IV. Die Patriarchengeschichte. 3. Aufl. —,80
4./5. Dr. Bartmann (Paderborn), Das Reich Gottes in der Hl. Schrift. 1,60
6./7. Dr. N. Peters, Der Text des A. T. und seine Geschichte. 3. Aufl. 1,60
8. Dr. J. Rohr (Tübingen), Griechentum und Christentum. —,80
9./10. Dr. S. Euringer, Die Kunstform der althebräischen Poesie. 1,60
11./12. Dr. P. Dausch (Dillingen), Die Wunder Jesu. 1,60

Sechste Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. A. Sanda (Leitmeritz), Salomo und seine Zeit. 1,60
3. Dr. Fr. X. Steinmetzer, Der heilige Petrus. —,80
4./5. Dr. E. Krebs, Religionsgeschichtliches Problem des Urchristentums. 1,60
6./7. Dr. P. Heinisch, Griechische Philosophie und Altes Testament. I. Die palästinensischen Bücher. 1,60
8. Dr. P. Dausch, Lebensbejahung und Aszese Jesu. —,80
9./10. Dr. P. Karge, Babylonisches im Neuen Testament. 1,60
11./12. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament und die Nächstenliebe. 1,60

Siebente Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. A. Sanda, Elias und die religiösen Verhältnisse seiner Zeit. 1,60
3. Dr. P. Heinisch, Griechische Philosophie und Altes Testament. II. Septuaginta und Buch der Weisheit. —,80
4. Dr. P. Dausch, Die synoptische Frage. —,80
5. Dr. P. Rießler, Der Prophet Jeremias. —,80
6. Dr. J. Nikel, Der Hebräerbrief. —,80
7./8. † Dr. Fr. X. Pölzl (Wien), Der Weltapostel Paulus. 1,60
9. Dr. P. Dausch, Zweiquellentheorie u. d. Glaubwürdigk. d. 3 ält. Evang. —,80

---

10. Dr. A. Schulz, Die sittliche Wertun
11./12. Dr. J. Sickenberger, Leben
Kurzgefaßte Erklärung. I. Die Ze

Achte Folge (

1./2. Dr. P. Heinisch, Die Idee der
3./4. Dr. M. Meinertz, Die Gleichnisse
5./6. Dr. J. Nikel, Das Alte Testamen
Forschungen. V. Geschichte Israels
7./8. Dr. A. Steinmann, Die jungfräu
9./10. Dr. J. Sickenberger, Leben J
Kurzgefaßte Erklärung. II. Aus d
11. Dr. F. Feldmann, Israels Relig.,
12. Dr. P. L. Landersdorfer (Ettal),

Neunte Folge

1./2. Dr. J. Göttsberger, Die göttliche W
3./4. Dr. J. Fischer, Ehe und Jungfrä
5./6. Dr. P. Dausch, Christus in der
7./9. Dr. J. Döller, Das Weib im Al
10./12. Dr. P. Heinisch, Personifikati
Testament und im Alten Orient.

Zehnte Folge

1./3. Dr. J. Nikel, Die Pentateuchfrag
4./6. Dr. J. Sickenberger, Leben Jes
III. Kämpfe, Lehren, Wundertaten.
7./8. Dr. P. Heinisch, Das „Wort" i
9./10. Dr. P. Dausch, Der Wunderzykl
11./12. Dr. J. Döller, Die Wahrsager

Elfte Folge (

1./2. Dr. P. Heinisch, Die persönliche
geschichtlicher Beleuchtung.
3./5. D. N. Peters, Die Leidensfrage
6./7. Dr. A. Schulz, Erzählungskunst i
8./9. Dr. J. Rohr, Das Gebet im Ne
10./12. Dr. Andr. Eberharter, Sünde

Zwölfte Folge

1./2. Dr. B. Heigl, Religionsgeschichtlic
3./4. Dr. R. Storr, Das Frömmigkeit
5. Dr. J. Sickenberger, Leben Jes
IV. Johannesevangelium Kap. 7 b
6. Dr. Andreas Eberharter, Die
Politik ihrer Zeit.
7. Dr. J. Geiselmann, Der petrinis
8./10. Dr. A. Wikenhauser, Die Chr
11./12. Dr. Fr. W. Maier, Israel in de

In Vorbereitun

1./2. Dr. J. Rohr, Die soziale Frage
3./4. Dr. A. Eberharter, Der Dekalo
5./6. Dr. J. Sickenberger, Das Le
V. Der Schluß des Wirkens auße
7./8. Dr. J. Mader, Jerusalem.
9./10. Dr. B. Heigl, Mysterienreligion
11./12. Dr. P. Heinisch, Tod und Jen

Die früheren Folgen, sowie einz. Hefte sind

Aschendorffsche Verlagsbuch

10. Dr. A. Schulz, Die sittliche Wertung des Krieges im Alten Testam. —,80
11./12. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgefaßte Erklärung. I. Die Zeit der Vorbereitung. 1,60

Achte Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. P. Heinisch, Die Idee der Heidenbekehrung im Alt. Test. 1,60
3./4. Dr. M. Meinertz, Die Gleichnisse Jesu. 3. Aufl. 1,60
5./6. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. V. Geschichte Israels vom Exil bis Christus. 3. Aufl. 1,60
7./8. Dr. A. Steinmann, Die jungfräuliche Geburt des Herrn. 3. Aufl. 1,60
9./10. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgefaßte Erklärung. II. Aus der galiläischen Mission. 3. Aufl. 1,60
11. Dr. F. Feldmann, Israels Relig., Sitte u. Kultur in d. vormos. Zeit. —,80
12. Dr. P. L. Landersdorfer (Ettal), Die sumerische Frage u. die Bibel. —,80

Neunte Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. J. Göttsberger, Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im A. T. 1,60
3./4. Dr. J. Fischer, Ehe und Jungfräulichkeit im Neuen Testament. 1,60
5./6. Dr. P. Dausch, Christus in der modernen sozialen Bewegung. 1,60
7./9. Dr. J. Döller, Das Weib im Alten Testament. 2,—
10./12. Dr. P. Heinisch, Personifikationen und Hypostasen im Alten Testament und im Alten Orient. 2,—

Zehnte Folge (1./2. Auflage).

1./3. Dr. J. Nikel, Die Pentateuchfrage. 2,—
4./6. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. III. Kämpfe, Lehren, Wundertaten. 2,—
7./8. Dr. P. Heinisch, Das „Wort" im A. T. und im Alten Orient. 1,60
9./10. Dr. P. Dausch, Der Wunderzyklus Mt 8—9 u. die synopt. Frage. 1,—
11./12. Dr. J. Döller, Die Wahrsagerei im A. T. 1,60

Elfte Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. P. Heinisch, Die persönliche Weisheit des A. T. in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. 1,60
3./5. D. N. Peters, Die Leidensfrage im A. T. 2,—
6./7. Dr. A. Schulz, Erzählungskunst in den Samuel-Büchern. 1,60
8./9. Dr. J. Rohr, Das Gebet im Neuen Testament. 1,60
10./12. Dr. Andr. Eberharter, Sünde und Buße im Alten Testament. 2,—

Zwölfte Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. B. Heigl, Religionsgeschichtliche Methode und Theologie. 1,40
3./4. Dr. R. Storr, Das Frömmigkeitsideal der Propheten. 1,40
5. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. IV. Johannesevangelium Kap. 7 bis 11. 0,80
6. Dr. Andreas Eberharter, Die vorexilischen Propheten und die Politik ihrer Zeit. 0,80
7. Dr. J. Geiselmann, Der petrinische Primat (Matth. 16, 17 ff.). 0,60
8./10. Dr. A. Wikenhauser, Die Christusmystik des hl Paulus. 2,80
11./12. Dr. Fr. W. Maier, Israel in der Heilsgeschichte nach Röm. 9—11.

In Vorbereitung: **Dreizehnte Folge.**

1./2. Dr. J. Rohr, Die soziale Frage im N. T.
3./4. Dr. A. Eberharter, Der Dekalog.
5./6. Dr. J Sickenberger, Das Leben Jesu nach den vier Evangelien. V. Der Schluß des Wirkens außerhalb Jerusalem.
7./8. Dr. J. Mader, Jerusalem.
9./10. Dr. B. Heigl, Mysterienreligionen und Urchristentum.
11./12. Dr. P. Heinisch, Tod und Jenseits im Alten Testament.

Die früheren Folgen, sowie einz. Hefte sind durch alle Buchhandlungen zu beziehen.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.


UNIVERSITY OF CHICAGO
22 185 431

